TH.-ANDRE AUDET, O.P.

LA THEOLOGIE DU CUR DEUS HOMO

_________________ - _________________

TH.-ANDRE AUDET, O.P.

LA THEOLOGIE DU CUR DEUS HOMO

Cours professé à l'Institut d'Etudes médiévales de l'Université de Montréal, P. Q. Canada, au cours des années académiques 1949-50 et 1951-52, et reproduit pro manuscripto à titre posthume.

---

15 mai 1959

INTRODUCTION

I.- Situation de notre étude par rapport aux études historiques ou théologiques consacrées à saint Anselme.

II.- Situation du Cur Deus Homo dans l'oeuvre de saint Anselme.

Nous commençons ce matin une série de vingt-cinq leçons sur la Théologie du Cur Deus Homo.

Si surprenant que ce puisse paraître, dès lors qu'il s'agit d'une oeuvre aussi célèbre, aussi classique que le Cur Deus Homo, c'est une tâche relativement originale que d'en proposer une étude strictement monographique. Le Cur Deus Homo a sans doute été, depuis le XIIIe siècle, l'objet d'une immense littérature. Mais le Cur Deus Homo a été bien rarement étudié pour lui-même. Ou bien ce traité a été étudié dans ses références à l'oeuvre totale de saint Anselme, ou dans une attirance presqu'exclusive de l'argument du Proslogion, comme témoin particulièrement explicite d'une méthode théologique singulière et originale qu'on s'efforce de définir. Et certes, on ne nie pas qu'il y ait un problème de la méthode théologique de saint Anselme; mais avant de résoudre le problème, il conviendrait de se demander si effectivement il y a une méthode théologique de saint Anselme uniformément appliquée à toutes ses oeuvres. Or, à cette question,seule peut répondre une étude strictement monographique de chacune des oeuvres de saint Anselme. Cette étude est particulièrement urgente puisqu'il y a désaccord entre les historiens dans leurs tentatives de situer certaines oeuvres de saint Anselme dans la tradition et les objets ou de la théologie ou de la philosophie. Seules des études monographiques restituées originellement dans le plan de

conscience de saint Anselme et dans les objets concrets de l'élaboration de ses oeuvres permettront d'établir les rapports d'homogénéité ou d'analogie entre le Monologion, le Proslogion ou le Cur Deus Homo. L'étude historique que nous entreprenons, par la précision exclusive de son objet et par la rigueur de méthode que nous nous efforcerons de maintenir pourrait donc procurer une pièce valable dans le dossier de saint Anselme pour l'interprétation de sa pensée. Ce fut là l'une des premières intentions de M. Vignaux et de moi-même quand nous avons décidé de porter au programme de l'Institut l'étude du Corpus anselmien. Dans un partage pratique du travail, M. Vignaux s'était réservé l'étude du Monologion, du Proslogion et l'Epistola de Incarnatione verbi.

D'autre part, le Cur Deus Homo a été étudié dans une référence au contexte plus ample de l'histoire des doctrines sotériologiques. Or, l'histoire des doctrines, par son objet même et par les affinités de son objet avec la catégorie dogmatique de Tradition, impose une double référence à l'histoire. D'une part, il faut éprouver la continuité d'une doctrine avec la tradition doctrinale qui la précède. D'autre part, il faut situer et, au besoin, juger une doctrine par rapport à la tradition doctrinale qui continue. Ajoutons que cette double référence à l'histoire est particulièrement exigée dans le cas des doctrines sotériologiques, pour cette raison que le dogme de la Rédemption n'a pas requis et n'a pas reçu des formulations explicites comme les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Or, le Cur Deus Homo représente une transition décisive entre les théologies patristiques de la Rédemption et les systématisations scolastiques des XIIe et XIIIe siècles. De la sorte, le Cur Deus Homo, par sa date et par sa manière, s'inscrit historiquement entre deux systèmes : on ne peut nier que, dans cette situation, le Cur Deus Homo ait un sens dans l'histoire du dogme de la Rédemption. Mais ici il faut bien voir que la tentation est grande d'insérer le Cur Deus Homo dans l'un ou l'autre des systèmes qu'on vient de dire. Cette double référence

est d'ailleurs théologiquement exigée. Mais, historiquement et doctrinalement, le Cur Deus Homo est une théologie de la Rédemption, et c'est en tant que théologie qu'il peut être référé lui-même à des systèmes plus synthétiques. Les théologies sont d'ailleurs antérieures aux systèmes. La théologie augustinienne de la Rédemption est antérieure ou postérieure au système patristique des doctrines sotériologiques : elle est même antérieure à l'augustinisme plus élaboré qui prévaut avant le Cur Deus Homo. De même, la théologie du Cur Deus Homo est antérieure au système scolastique même si celui-ci s'érige progressivement en un système anselmien. On peut penser que l'histoire générale des doctrines sotériologiques gagnerait en valeur d'objectivité et de synthèse en se contraignant à une analyse plus historique et plus positive des théologies de la Rédemption. L'objet même de la théologie peut exiger impérieusement cette approche plus concrète de la tradition, comme le progrès des études historiques peut imposer une revision des systèmes eux-mêmes.

Je crois donc qu'il importe d'accepter le Cur Deus Homo d'abord comme une théologie de la Rédemption. Je veux dire par là qu'il faut l'accepter dans la totalité matérielle de son contenu et dans l'intégrité spéculative de sa problématique, avant toute référence prématurée à d'autres systèmes.

On peut constater, du reste, que ces références prématurées n'ont été possibles le plus souvent que moyennant un morcellement discutable du Cur Deus Homo, du moins qu'elles ne retiennent, à leur résultat, que des morceaux du Cur Deus Homo. Ainsi, en fonction des systèmes patristiques, le Cur Deus Homo tiendrait à une réfutation de la théorie archaïque des droits du démon et à l'élaboration positive d'une théologie de la satisfaction. Les nécessités de l'apologétique anti-protestante ont réduit encore cette orbite et ramené l'étude du traité de saint Anselme à une perspective encore plus étroite. D'une part, la critique anselmienne de la théorie des droits du démon a été interprétée comme un anti-augustinisme systématique, d'après le postulat qu'on peut ou qu'on doit identifier théorie des droits du démon et système patristique

ou augustinisme. D'autre part, la théologie anselmienne de la satisfaction a été interprétée comme une nouveauté absolue, introduisant fatalement une rupture dans la continuité et dans la tradition du dogme catholique. L'histoire du dogme de la Rédemption s'est faite à l'intérieur de ces catégories exclusives, du côté de la théologie protestante et libérale. Du côté catholique, la réfutation qu'on a opposée à ces rédactions arbitraires de l'histoire du dogme est restée enfermée dans les mêmes cadres étroits. Ce n'est pas mépriser les services qu'elle a rendus d'exprimer une telle critique sur l'oeuvre de M. Rivière.

Or, contre ces constructions abusives, il faudrait d'abord établir la relation historique et spéculative de la théorie des droits du démon avec l'augustinisme ou les autres systèmes patristiques. Il faudrait ensuite déterminer si la critique de la théorie des droits du démon a conditionné méthodologiquement la pensée de saint Anselme dans le Cur Deus Homo, ou si elle ne s'y insère pas épisodiquement par opportunisme dialectique. Il faudrait encore déterminer dans quelle mesure saint Anselme a accepté un conditionnement de son oeuvre par la tradition qui le précède, prise dans sa totalité, ou dans quelle mesure d'originalité et en dehors de toutes requêtes historiques de l'augustinisme il a conçu et élaboré sa propre théologie de la Rédemption. Il faudrait enfin déterminer si la critique soi-disant anti-augustinienne des droits du démon et la substitution d'une théologie de la satisfaction représentent vraiment deux quantités théologiques absolues auxquelles il serait légitime de réduire tout le contenu du Cur Deus Homo, ou si, au contraire, ces deux quantités doctrinales ne seraient pas de simples étapes dialectiques dans une démarche spéculative qui va beaucoup plus loin, dans le mouvement d'un traité dont la rigoureuse cohésion est voulue et avouée et qui, au surplus, serait en pleine correspondance avec la mentalité, la psychologie anselmienne. L'exigence de ces multiples déterminations ne fait qu'exprimer un principe élémentaire de méthode. Les systèmes patristiques n'ont pas prévu la contribution théologique de saint Anselme, et

historiquement ils ne procurent pas un point d'insertion spéculative de la doctrine de saint Anselme. C'est Anselme lui-même qui se raccorde à la tradition patristique et c'est à lui qu'il faut demander le point et l'extension du raccordement qu'il a lui-même opéré avec les théologies qui ont précédé la sienne. Avant donc d'insérer le Cur Deus Homo dans une tradition doctrinale qui le précède, il faut voir comment la problématique de l'oeuvre s'y réfère elle-même. Autrement dit, la problématique du Cur Deus Homo est à prendre dans le Cur Deus Homo lui-même. C'est la tâche d'une étude strictement monographique comme celle que nous entreprenons. Elle pourrait permettre de mieux retrouver et d'exprimer la vraie continuité de l'histoire des doctrines sotériologiques.

D'autre part, le rapport établi par les historiens entre le Cur Deus Homo et les systèmes scolastiques du XIIIe siècle a fait abstraire une autre quantité de la théologie de saint Anselme: la nécessité. On ne peut nier que la nécessité représente une catégorie majeure du Cur Deus Homo. Mais en abordant l'interprétation spéculative de cette catégorie par les avenues de la théologie scolastique, on n'est peut-être pas suffisamment attentif au fait que la problématique du XIIIe siècle a déjà fait subir une double critique à la notion anselmienne de nécessité. D'une part, en effet, par sa tradition scolaire et livresque, d'Anselme de Laon à Pierre Lombard, la scolastique du XIIIe siècle est en continuité avec la problématique augustinienne où la théologie de la Rédemption est posée en terme de convenance, non de nécessité. Bien plus, c'est même grâce à cette transposition que la théologie anselmienne a pu être assumée en scolastique. D'autre part, il ne faut pas oublier que la spéculation de saint Anselme représente une expérience antérieure à la redécouverte des grandes oeuvres aristotéliciennes. Or, les notions de convenance et de nécessité sont chargées d'implications épistémologiques et dialectiques, en sorte qu'en s'assimilant progressivement toute la philosophie et la noétique aristotélicienne, la scolastique a érigé la distinction du convenable et du nécessaire en un principe méthodologique

applicable à tout son donné. On peut comprendre, en conséquence, qu'on jugera diversement l'expérience de spéculation chrétienne chez saint Anselme, selon le jugement qu'on portera sur l'aristotélisme postérieur à son oeuvre. Admettons et apprécions à leur vrai mérite les services que l'aristotélisme scolastique a rendus à l'épistémologie théologique. On peut se demander toutefois s'il est légitime d'assigner et de juger la théologie anselmienne de la Rédemption d'après les requêtes d'un système beaucoup plus évolué, historiquement inconnu et étranger à l'auteur du Cur Deus Homo. Même s'il faut admettre la légitimité théologique de ce traitement, il faut reconnaître que pour être juste et efficace il doit exiger au préalable une appréciation historiquement exacte du texte et de la pensée de saint Anselme. Et ici, il faut bien convenir qu'on doit opérer un discernement particulièrement délicat entre les critères théologiques et les critères historiques, car l'équation théologique posée par la scolastique entre convenance et nécessité peut fort bien avoir un tout autre sens que ce que saint Anselme exprime dans ses termes : convenientia, necessitas et ratio necessaria.

On voit donc qu'il peut être encore plus périlleux pour une exégèse positive du Cur Deus Homo d'emprunter sa problématique aux systèmes scolastiques, car si la scolastique a soumis la théologie de saint Anselme à une critique spéculative très profonde et très juste, il ne suit pas nécessairement que ce soit le résultat d'une critique historique. On peut critiquer saint Anselme en le lisant dans un sens aristotélicien et thomiste. Mais on doit le lire d'abord dans son sens anselmien.

Ce sens anselmien, une étude monographique, aidée de toutes les ressources de la méthode historique, peut nous le restituer dans toute sa vérité positive et concrète.

Nous essaierons donc de retrouver la vraie problématique du Cur Deus Homo en la demandant à saint Anselme lui-même, en nous libérant des suggestions de la théologie patristique ou de la théologie scolastique. Saint Anselme y trouvera son bénéfice, puisque cette oeuvre de sa maturité vaut bien qu'on la traite

pour elle-même. Ce pourra être au surplus une contribution positive aux études d'histoire médiévale qui sont consacrées à son oeuvre et à sa personne. Ce sera en parfait accord avec les fins de l'Institut. La théologie elle-même pourra bénéficier de notre étude puisqu'on ne peut pas refuser que le Cur Deus Homo s'inscrit dans la tradition théologique à une étape décisive de son progrès, une étape qui doit être étudiée en elle-même pour mieux retrouver sa jonction avec la tradition doctrinale qui précède et pour mieux apprécier le progrès de la tradition qui la suit et qui la dépasse. C'est une raison d'inscrire notre étude au programme de la section de théologie.

Les principes de méthode que j'ai formulés et les fins qu'on peut assigner à notre étude légitiment le plan que j'ai proposé dans l'Annuaire de l'Institut, p. 30 (1).

Le premier chapitre, Structure du Cur Deus Homo sera, en fait, à la manière de la pédagogie médiévale, une Expositio textus. Nous parcourrons tout le Cur Deus Homo, avec la volonté de réintégrer l'oeuvre dans l'esprit de son auteur, considérant comment les chapitres et les parties du traité s'articulent les uns les autres, dans l'effort de découvrir à quelque degré le sens de l'oeuvre, c'est-à-dire la signification qu'elle avait pour saint Anselme lui-même. Les autres chapitres dans la même référence à la pédagogie médiévale, peuvent être présentés comme autant de quaestiones issues du texte du Cur Deus Homo. Ces quaestiones, en effet, seront toujours maintenues dans leur appartenance dialectique et spéculative à la structure du Cur Deus Homo dont elles aideront à retrouver la profonde et totale intelligibilité. Elles rendront ce service dans la mesure précisément où l'on maintiendra leurs attaches intrinsèques à la problématique et à la structure du Cur Deus Homo, en nous défendant continuellement de les accepter ou de les traiter comme des projections d'une autre problématique, d'une autre tradition doctrinale.

- II -

Le Cur Deus Homo dans l'oeuvre de saint Anselme.

Il s'agit d'énoncer ici quelques principes méthodologiques essentiels à l'élaboration scientifique d'une monographie littéraire et doctrinale.

Puisque nous étudierons le Cur Deus Homo en fonction de saint Anselme, il est nécessaire, évidemment de le situer dans l'évolution de la pensée de son auteur. A ce plan, la requête la plus immédiate, quoique la plus extrinsèque, est de fixer la place chronologique du Cur Deus Homo dans l'oeuvre littéraire de saint Anselme.

Fort heureusement, nous avons un système chronologique des oeuvres de saint Anselme critiquement établi par l'éditeur de ses opera omnia : Dom F. S. Schmitt, Zur Chronologie des St. Anselm von Canterbury (2). Nous pouvons en produire ici les résultats principaux.

En référence à la vie de saint Anselme, son oeuvre peut se partager en trois périodes. Première période : durant son priorat au Bec : 1063-1078, Monologion; durant la 2e moitié de 1076; Proslogion : vers 1077-1078, ainsi que le Liber Apologeticus adressé à Gannilon, en réponse au Liber pro insipiente de ce dernier. Deuxième période : abbatiat de saint Anselme au Bec, septembre 1078-1093 : De Grammatico, De Veritate, De Libertate arbitrii, composés dans cet ordre de 1080 à 1085; De Casu Diaboli, entre 1085-1090; une première recension de l'Epistola de Incarnatione Verbi, avant le 7 septembre 1092, est restée inachevée.

Troisième période : Episcopat de saint Anselme, mars 1093-1109 : Epistola de Incarnatione Verbi, deuxième recension et traité complet : début de 1094; Cur Deus Homo, commencé entre 1094 et octobre 1097, terminé durant l'été 1098; Méditation XI De Redemptione humana : 1099; De Conceptu virginali et originali peccato : été de 1099 - été 1100; De processione Spiritus Sancti: été 1102; Epistola de sacrificio azimi et fermentati et le De Sacramentis ecclesiae vers 1106-1107; le De Concordia vers 1107-

1108.

Ce système ne nous procure qu'une chronologie relative en ce qui concerne le Cur Deus Homo. Je crois que certains indices qu'on n'a pas observés d'assez près permettraient de fixer la date du Cur Deus Homo de manière plus absolue. Je tenterai donc une revision critique de la date assignée au Cur Deus Homo. Plus de précision sur ce point nous mettrait en relation plus certaine avec la psychologie de saint Anselme, à un moment particulièrement troublé de sa carrière, pourrait même nous aider à mieux retrouver le sens de l'oeuvre.

La donnée initiale sur laquelle il faut établir un système chronologique du Cur Deus Homo reste l'aveu très explicite qu'on lit dans la Praefatio : "In magna enim cordis tribulatione, quam unde et cur passum sim novit Deus, illud in Anglia rogatus incepi et in Capuana provincia peregrinus perfeci" (3). Cette indication nous situe effectivement, pour le commencement du Cur Deus Homo, entre les années 1093, début de l'épiscopat de saint Anselme, et 1097, date de son premier exil. La date de 1098 où fut terminée la rédaction et la préface du traité est certifiée par Edmer, le biographe de saint Anselme (4).

La clause : in Anglia rogatus incepi est trop explicite et trop formelle dans son opposition à : in Capuana provincia perfeci pour qu'on puisse la refuser. Cette clause détruit à elle seule une hypothèse du P. Druwé (5). Le P. Druwé en s'appuyant sur d'autres clauses textuelles, particulièrement les premières lignes du cap. I, voudrait reporter la première ébauche du Cur Deus Homo, d'ailleurs notablement différente du texte définitif que nous lisons, à la période normande de saint Anselme, au moment où le moine Boson entrait à l'Abbaye du Bec en 1088 (Lire le texte de cap. I). Nous rencontrerons plus loin le postulat d'interprétation doctrinale qui exige, dans le système du P. Druwé cette situation chronologique. Constatons pour le moment que les simples données littéraires auxquelles il en appelle ne justifient en rien sa thèse. Que plusieurs de ses disciples demandent à saint Anselme et de vive voix et par lettre qu'il mette par écrit

les réponses qu'il avait l'habitude de fournir sur la question de la Rédemption, il n'y a là absolument rien qui exige de reporter si loin dans le passé les origines littéraires du Cur Deus Homo. Le régime de vie de saint Anselme durant la première période de son épiscopat nous met en situation parfaite et nous procure le vrai milieu où nous pouvons retrouver la première histoire du Cur Deus Homo. Par une tradition propre à l'Angleterre et confirmée juridiquement au moment de la conquête normande et de l'avènement de Lanfranc comme archevêque-primat, la cathédrale de Canterbury, comme plusieurs autres églises du royaume, était desservie par une communauté de moines dont l'abbé était d'office l'évêque lui-même (6). C'était la situation qu'avait trouvée saint Anselme en arrivant à Canterbury. Pour lui, c'était un milieu normal; ce devait être aussi un refuge, car il ne devait jamais s'adapter aux multiples exigences de l'administration féodale de son évêché et de ses domaines. Saint Anselme a toujours gardé la nostalgie de son monastère, ce qui ne fit qu'amplifier la tragédie de sa vie. Son biographe et confident, Eadmer le rappelle longuement en plusieurs textes qui nous montrent les relations de saint Anselme avec ses moines de Canterbury : "Forte dicet aliquis : Si tam bonum, tam jucumdum erat illi habitare cum monachis, cur non continue habitatat Cantuariae cum suis" (7) ? Les nécessités de l'administration religieuse et le rôle politique et même militaire que devait assumer le primat de l'Angleterre imposaient malheureusement à saint Anselme de nombreux et ardus voyages et des séjours parfois prolongés à la cour. Il s'entourait toujours cependant d'une compagnie de moines et de clercs, ses familiers : "Nullo tamen loco vel tempore sine suis monachis et clericis erat" (8). Où qu'il ait été, on venait à lui de partout : on venait le consulter sur des problèmes théologiques, sur des matières de direction spirituelle ou sur tout autre sujet ... "Qui ad eum ex diversis locis confluentes raro deerant ... Videres siquidem istos scripturarum sententiis ac quaestionibus involutos mox ratione proposita ab eo evolvi ..." (9).

C'était durant les repas particulièrement que saint Anselme tenait ces conférences avec ses moines de Canterbury et les hôtes qui se joignaient à ceux-ci. La lecture rituelle qu'on y faisait lui fournissait matière d'enseignement ou lui-même proposait un sujet à la place de cette lecture d'observance : ... "dicamus quod ipse Anselmus ad refectionem corporis sedens, modo de sacra quae coram eo legebatur lectione, materia loquendi sumpta, convescentes aedificabat, modo ex sua parte sacra verba edisserens loco sacrae lectionis praesentium mentes instruebat ..." (10). Saint Anselme, qui mangeait très peu, se laissait même absorber dans ces discussions, à ce point que ses familiers devaient voir à ce qu'il absorbât un peu de nourriture. "Verumtamen fatebatur, et verum esse cognovimus, quia dum alicui longae disputationi occupatus erat, magis solito nescienter edebat, nobis qui propinquiores sedebamus clanculo panem ei nonnumquam subministrantibus" (11). Certains chapitres du Cur Deus Homo retiennent plus immédiatement le souvenir de ces conférences monastiques (12).

On a donc dans ces descriptions d'Eadmer une reconstitution très vivante du milieu où a été ébauché le Cur Deus Homo. On a là une situation historique à laquelle on peut référer ce qu'on lit au chapitre I du Cur Deus Homo : "Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis (ses moines de Canterbury particulièrement) et litteris (les hôtes de passage qui voulaient retrouver pour eux-mêmes ou transmettre à leur entourage les enseignements qu'ils avaient entendu au cloître de Canterbury), quatenus cujusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem. Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere" (13). Sans doute les données que nous avons empruntées à Eadmer ne suffiraient pas à elles seules à établir que le Cur Deus Homo a été ébauché et composé en Angleterre. Mais ces données, qui illustrent bien concrètement les premières lignes du cap. I du Cur Deus Homo, sont en parfaite concordance textuelle et historique avec l'information de la Prefatio : Illud in Anglia rogatus incepi. Le tort du P. Druwé, ce fut d'avoir négligé le sens positif et

absolu de cette information de saint Anselme, de ne pas avoir référé à cette information les premières lignes du cap. I et d'avoir entendu ces premières lignes dans la suggestion de postulats entièrement inacceptables dans l'histoire littéraire comme dans l'histoire doctrinale de l'oeuvre de saint Anselme.

Il faut donc maintenir qu'une première partie du Cur Deus Homo, qu'il est au surplus impossible d'identifier avec précision, a été rédigée en Angleterre, durant la première période de l'épiscopat de saint Anselme, avant son premier exil, soit durant les années 1093-1097.

Or je crois que cette date est susceptible d'être précisée plus positivement et qu'il est nécessaire d'apporter des précisions.

D'une part, il est bien difficile d'admettre que saint Anselme ait étendu sur une période aussi prolongée la composition d'une partie de son traité. Eadmer nous informe, en effet, que son maître rédigeait très vite : "Scripsit inter haec Anselmus libellum unum De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio" i.e. la dernière oeuvre de saint Anselme, vers 1107-1108. "In quo opere, contra morem, moram in scribendo passus est ..." (14). D'autre part, saint Anselme se plaint dans la Praefatio que des copies de la rédaction du Cur Deus Homo entreprise en Angleterre avaient été transcrites à son insu et circulaient déjà en certains milieux : "Opus subditum propter quosdam qui antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes ejus me nesciente sibi transcribebant ..." (15). Or,il est invraisemblable que, si le Cur Deus Homo était déjà rédigé en partie dès 1094, saint Anselme n'en aurait pas eu connaissance avant son départ d'Angleterre en 1097. C'était pour répondre aux instances de plusieurs de ses disciples qu'il avait entrepris la rédaction de ce traité. Puisque quelques-uns de ceux-ci étaient si avides de posséder le traité qu'ils avaient entrepris de le transcrire avant même qu'il fût terminé, on comprend qu'ils auraient poussé saint Anselme de le terminer au plus tôt et qu'en conséquence et de

toute manière saint Anselme lui-même n'aurait pas ignoré longtemps que son traité circulait déjà en plusieurs copies incomplètes. On a là un premier indice qui engage déjà à abaisser la première date du Cur Deus Homo. Il y en a d'autres.

Saint Anselme a rédigé son Cur Deus Homo selon la formule littéraire d'un dialogue personnel avec le moine du Bec, Boson, l'un de ses fils spirituels les plus chers. Or, si l'on entend bien les textes, il faut constater que Boson est auprès de saint Anselme, en Angleterre, quand celui-ci entreprend de rédiger le Cur Deus Homo. Nous verrons plus loin que la Praefatio a été composée après le traité achevé. Au contraire, le cap. I est lui aussi une préface, mais une préface contemporaine du début de l'oeuvre. Or, saint Anselme écrit dans ce chapitre : "... unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut Boson quaerat et Anselmus respondeat hoc modo" (16). Ce témoignage est confirmé par le début du De Conceptu virginali et originali peccato : "Cum in omnibus religiosae tuae voluntati velim si possim obsequi, et frater et fili carissime Boso : tum utique maxime debitorem me judico, cum eam a me in te excitari intelligo. Certus autem sum, cum in libro Cur Deus Homo, quem ut ederem tu maxime inter alios me impulisti, in quo te mecum disputantem assumpsi ..."(17). Or, ce n'est qu'après son sacre, soit après décembre 1093 (18), que saint Anselme obtint que Boson passât du Bec à Canterbury. Milan Crispin, l'historien des Abbés du Bec, nous en donne le témoignage certain : "Post haec cum abbas Beccensis Anselmus Dei dispositione et regis Anglorum ac populi electione archipiscopus Cantuariensis fuisset consecratus, mandavit suum dilectuum Bosonem, volens illum habere suum. Ita Boso transfretavit et in Anglia cum Anselmo aliquandiu commoratus est." (19) Or rien n'assure que Boson soit arrivé en Angleterre tôt en 1094 : la suite du texte de Milan suggère même le contraire, comme nous le verrons. De toute manière, c'est en 1094 qu'il faut situer la rédaction définitive de l'Epistola de Incarnatione Verbi à laquelle le Cur Deus Homo lui-même réfère (lib. II, cap. IX). D'autre part,

la fin de 1094 jusqu'à juin 1095, et même après, marque une période extrêmement active dans la carrière de saint Anselme. C'est le temps de ses premiers démêlés avec le roi Guillaume le Roux qui lui imposent de multiples voyages et plusieurs séjours à la cour. Il faut situer un concile de réforme en mars 1095, tenu à Rockingham. Saint Anselme dut même organiser la défense de Canterbury et des ports avoisinants pendant que le roi faisait campagne en Normandie (20). A tout considérer, il n'est guère possible que saint Anselme ait pu entreprendre la composition de son Cur Deus Homo durant cette période. Une autre raison impose la même conclusion. La défense militaire de Canterbury empêchait saint Anselme de se rendre au concile de Clermont convoqué par le pape Urbain II. Or, Milan Crispin nous apprend que saint Anselme délégua à sa place Boson. "Eodem tempore audiens Anselmus Urbanum papam convocasse concilium generale apud Clarummontum in Arvenia provincia, quia ipse non potuit ire, misit praedictum Bosonum ad idem concilium" (21). Ce concile eut lieu en novembre 1095. Si l'on considère que saint Anselme mit d'octobre à Noël pour se rendre de Canterbury à Cluny (22), il faudrait accorder à peu près le même temps à Boson pour se rendre à Clermont, assigner en conséquence comme date probable de son départ septembre 1095. Or, Boson mit du temps à rentrer en Angleterre à ce que nous apprend son biographe : "cujus itineris longitudine et labore infirmatus et nimis ita est post Concilium cum in Northmanniam refedare vellet, in via aeger remanet apud Santum Walterium" (23). On ne peut préciser à quel moment en 1096 Boson put rentrer en Angleterre. C'est en tout cas après son retour qu'il faut poser le commencement du Cur Deus Homo, si nous admettons que Boson doit être auprès de saint Anselme quand celui-ci commence à rédiger son traité.

Or, il semble bien qu'historiquement l'année 1097 nous fournit toutes les conditions où situer l'entreprise littéraire du Cur Deus Homo. La Normandie étant conquise, le roi Guillaume le Roux en 1097 fit campagne dans le pays de Galles dont les

habitants avaient tenté de se révolter contre la couronne durant l'expédition en Normandie. Au terme de ces événements, la paix qui semblait définitivement acquise permettait à saint Anselme lui-même et aux autres grands du royaume les plus beaux espoirs. Eadmer a noté cet optimisme dans son Historia Novorum : "Cum jam multi sperarent quod haec pax servitio Dei debent militare et attenti expectarent aliquid magni pro emendatione Christianitatis ex regis assensu archiespiscopum promulgare" (24). Durant ces mois d'attente, saint Anselme, libéré provisoirement de ses soucis et de ses différends avec le roi,a pu entreprendre la composition de son Cur Deus Homo. Or, l'optimisme qui avait gagné l'archevêque lui-même fut de bien courte durée. "Expectavimus pacem, et non est bonum; tempus orationis, et ecce turbatio", disait saint Anselme (25). A peine rentré de son expédition dans le pays de Galles, le roi adressa une lettre à saint Anselme lui reprochant de ne lui avoir fourni que des soldats mal entraînés et mal équipés et le sommait de venir se justifier à la cour. Saint Anselme ignora la sommation, et comprenant qu'il n'y avait plus rien à espérer - "nihil spei de futura ipsius emendatione in eo ultra remansit" - reprit son ancien projet de se rendre à Rome auprès du pape : "mandavit ... regi se summa necessitate constriotum velle par licentiam ipsius Romam ire". Cette première requête fut adressée au roi à la Pentecôte 1097 et elle devait être renouvelée en août suivant. Le roi refusa son autorisation les deux fois. La rupture définitive entre l'archevêque et le roi fut provoquée en octobre. Saint Anselme renouvela ses instances pour se rendre à Rome. Le roi lui fit répondre : "Rationes suas non admitto; sed si iverit, pro certo noverit quod totum archiepiscopatum in dominium meum redigam nec illum pro archiepiscopo ultra recipiam." L'affaire fut portée en conseil. Les évêques investis par le roi se séparèrent de leur primat et prirent le parti du monarque. Au terme des entretiens, saint Anselme dit à ses suffragants : "Bene dixistis. Ite ergo ad dominum vestrum, ego me tenebo ad Deum." Eadmer continue : "Fecerunt ut dixerat et remansit Anselmus quasi solus." La cause de saint Anselme était perdue.

Il résolut de fuir l'Angleterre : pour lui, c'était l'exil, selon la menace même du roi. Il s'embarqua à Douvres à la mi-octobre 1097 (26).

Or, reprenons le texte de la Praefatio. Saint Anselme écrit : "In magna enim cordis tribulatione quam unde et cur passus sim, novit Deus, illud (opusculum) in Anglia rogatus incepi" (27). Cette magna cordis tribulatio n'est pas l'état d'âme de saint Anselme au moment où il rédige cette préface dans les montagnes durant l'été de 1098. Eadmer nous dit que dès qu'il fut hors de l'Angleterre, saint Anselme retrouva sa paix intérieure et sa joie : "Anselmus itaque extra Angliam positus in eo magnifice laetatus est et multiplices Deo gratias egit quod se quasi immanem Babylonis fornacem evasisse et culmen quadammodo placidae quietis contigisse videbat" (28). Plus encore, dans la villa de la Schlavia où il termine son Cur Deus Homo, saint Anselme retrouve la paix monastique et la liberté spirituelle qui étaient le besoin de toute sa vie : "Ad primum igitur conversationis ordinem (quam antequam abbas esset habebat, quemque se in pontificem positum maxime perdidisse deflebat) vitam instituit, sanctis operibus, divinae contemplationi, negoticarum rerum enodationi die noctuque mentem intendens"(29). Ce sont donc bien des sentiments qu'il éprouvait en Angleterre au moment où il rédigeait les premières parties de son Cur Deus Homo que saint Anselme exprime dans les termes : in magna cordis tribulatione. Or les événements de 1097 que nous avons relatés ont provoqué une vraie crise de conscience chez saint Anselme. Il se rendit compte que son épiscopat était une faillite pour l'Eglise d'Angleterre, que celle-ci perdait tous ses droits par son impuissance à les défendre, qu'il avait dressé contre lui les autres évêques du Royaume. Il se sentait responsable de ces malheurs, comprenant qu'il y avait chez lui une inaptitude psychologique à saisir toutes les réalités concrètes du gouvernement ecclésiastique et une intransigeance de tempérament et de conscience qui ne lui permettait pas de voir ou d'accepter les concessions possibles ou nécessaires pour la paix. Il arriva à cette

décision qu'il devait se décharger de l'épiscopat, que ce devenait nécessaire au salut de son âme et à la sauvegarde ou à la restauration des droits de l'Eglise d'Angleterre. Ce sont les sentiments que nous lisons dans une lettre émouvante adressée au pape Urbain II où saint Anselme relate les derniers événements de 1097. "Tanta enim est cordis mei tribulatio ut nec verbis me litteris sufficiam illam exprimere ..." (30).

On a là dans son plus douloureux concret l'aveu de la magna cordis tribulatio dont parle saint Anselme dans sa préface. Ses démêlés antérieurs avec le roi n'avaient jamais provoqué chez lui un tel affaissement. Si c'est vraiment dans une magna cordis tribulatio que saint Anselme a écrit les premières parties de son Cur Deus Homo, ce fut donc en 1097, dans l'état d'âme qu'on vient de décrire.

Cette date accepte toutes les requêtes explicites des données textuelles du Cur Deus Homo. C'est en Angleterre, en compagnie de Boson, dans de grandes épreuves antérieures, que saint Anselme avoue avoir rédigé les primae partes du Cur Deus Homo. Ce n'est qu'en 1097 que nous trouvons à la fois ces trois conditions.

Ce système chronologique n'est pas contredit par deux lettres de saint Anselme à Boson qui, à première vue pourraient faire difficulté.

La première est la III,22 (31). Elle ne contient aucune allusion au Cur Deus Homo. Par ses données intrinsèques, il y a tout lieu de la dater du début de l'épiscopat de saint Anselme, avant l'arrivée de Boson auprès de lui. On peut même y discerner que saint Anselme projette d'appeler Boson prochainement : "Sicut cum certus sum quia tu semper velles esse mecum, ita ne dubites quia ego semper vellem esse tecum. Si autem Deus pacem et opportunitatem mihi dare dignabitur, ut tuae dilectionis mihi liceat frui praesentia : scito quia hoc ut fiat curabo libentissime, et si non semper, vel tantum quantum permittet ratio." (32) D'autre part, saint Anselme demande à son correspondant d'encourager ses frères, maxime adolescentes et novitios.

Ce trait est caractéristique des premières lettres de saint Anselme au tout début de son épiscopat (33).

La lettre III, 25, également adressée à Boson (34),porte ceci : "Librum quem edidi, cujus titulus est Cur Deus Homo domnus Elmerus ... transcribit libenter Ecclesiae Beccensi" (35) (aucune allusion au De Conceptu virginali composé pourtant à la requête de Boson). La difficulté que poserait cette lettre est d'ordre purement extrinsèque. C'est que dans les anciennes collections des lettres de saint Anselme, celle-ci a été classée dans la correspondance antérieure au premier exil de l'archevêque, donc avant 1097.

Notons d'abord que cette lettre n'a été introduite qu'au XIVe s. dans la correspondance de saint Anselme. En fait, une lecture plus attentive du texte impose de dater cette lettre avec certitude durant l'exil même de saint Anselme. A ce moment, Boson est rentré au Bec (36). Précisément, à ce moment, en 1098-1099, Guillaume le Roux fait campagne dans des territoires voisins de l'Abbaye du Bec, dans le Maine et le Vexin français. Enfin, toujours dans la même lettre, l'archevêque prie Boson de saluer son parent Fildurad : "nam ipse exsul est propter Deum". L'expression ne se comprend guère que par rapport à saint Anselme lui-même exilé.

Notons du reste que dans son édition Dom Schmitt a remis cette lettre à sa vraie place chronologique dans la correspondance de saint Anselme (37). En 1932, l'éditeur disait déjà que par son contenu la lettre date sûrement du premier exil (38). Je tiens donc que le Cur Deus Homo a été commencé durant l'année 1097 et qu'il fut terminé à l'été 1098. Un premier résultat de cette situation chronologique, c'est que les deux parties du Cur Deus Homo sont beaucoup plus proches l'une de l'autre dans le temps, qu'elles permettent de supposer une unité d'intention et de plan qui ne fut pas abandonnée, que toute l'oeuvre garde ainsi une homogénéité intrinsèque que de longues années n'auraient sûrement pas maintenue. Je crois d'ailleurs que c'est la plus grande partie du Cur Deus Homo qui fut rédigée en Angleterre.

Si on a déjà entrepris de le transcrire en Angleterre, c'est que saint Anselme avait donné le Cur Deus Homo à lire à quelques-uns de ses intimes et que l'oeuvre devait être assez complète en elle-même (38a). Sans être vaine, toute précision absolue est ici impossible. S'il est permis de présenter une hypothèse, je ne croirais pas invraisemblable de chercher une division des deux rédactions du Cur Deus Homo au lib. II, cap. XVII-XVIII. A la fin du cap. 17, saint Anselme explique à Boson qu'on pourrait produire une autre raison pour expliquer comment le Christ est de la descendance d'Adam sans toutefois être atteint par le péché originel : "et si aliam nunc inquirere vellem, necesse esset ... incidere in quasdam alias quaestiones quae suum postulant tractatum : ea quam diximus ratione contenti, quae de incepto restant opere prosequamur" (39). Boson consent, mais à cette condition que saint Anselme s'engage à traiter cette raison une autre fois. A quoi saint Anselme répond : "Quoniam voluntatem hanc scio me gerere, quod petis non denego; sed quia de futuris incertus sum, promittere non audeo, sed Dei dispositioni comitto" (40). Tout en admettant que ces sentiments conviennent en tout temps et en toute circonstance à une âme contemplative, on ne peut empêcher que les expressions : de futuris incertus sum et Dei dispositioni comitto prennent un réalisme saisissant si on les réfère aux circonstances de 1097.Par ailleurs, le cap. 18 débute par une revision de tout le traité dans ces diverses étapes spéculatives, ce qui ne manquerait pas d'à-propos si saint Anselme reprenait à ce moment son ouvrage interrompu. Ce résumé se termine par cette phrase : "Restat ergo nunc ostendere quomodo illa (mors) solvatur Deo pro peccatis hominum" (41). Encore une fois, cette détermination des deux rédactions du Cur Deus Homo n'est qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui ne manque pas tout à fait de vraisemblance.

Le résultat de ce système chronologique c'est qu'il nous procure trois écrits sotériologiques de saint Anselme dont le rapprochement dans le temps fait une certaine unité dans l'histoire littéraire de son oeuvre. Ce sont le Cur Deus Homo lui-

même 1097-1098, la _meditatio XI De Redemptione humana_ et le _De conceptu virginali et originali peccato_ qui datent tous deux de 1099-1100. Ces deux oeuvres sont les lieux parallèles idéologiquement et littérairement les plus prochains du _Cur Deus Homo_ et peuvent fournir de précieux appoints pour l'interprétation du texte et de la pensée de saint Anselme dans l'ouvrage qui nous intéresse. Notons que le _De Conceptu virginali_ réfère lui-même au _Cur Deus Homo_ au moins deux fois (42), et que par ailleurs saint Anselme a fait transcrire ensemble les deux traités pour les adresser au Pape Pascal II (43).

En ce qui concerne les autres oeuvres de saint Anselme, ce sera un principe élémentaire de méthode historique qui nous autorisera à les utiliser, en respectant les données de la chronologie et en dépassant les rencontres purement matérielles des textes pour retrouver l'affinité des contextes. Il y aura lieu naturellement de considérer de plus près certains textes de saint Anselme mis en relation littéraire avec le _Cur Deus Homo_ par saint Anselme lui-même. C'est par exemple le cas du _De Casu diaboli_ auquel saint Anselme renvoie dans le _Cur Deus Homo_, I, cap. 17. De même aussi, l'_Epistola de Incarnatione Verbi_ dans sa forme définitive à laquelle saint Anselme réfère au Lib. II, cap. IX du _Cur Deus Homo_. En plus du contexte immédiat où se rencontrent ces deux oeuvres, il y aura cette raison de recourir plus directement à l'_Epistola_ qu'elle a été pour saint Anselme l'occasion d'une réflexion très profonde sur sa méthode dialectique appliquée à des objets de la foi. De ce fait, il y a entre l'_Epistola_ et le _Cur Deus Homo_ une affinité idéologique qui devra être étudiée. Ces relations apparaissent plus étroites encore si l'on observe de plus près deux textes que l'histoire littéraire et les éditeurs de saint Anselme ont longtemps confondus. On sait que l'_Epistola_ dans sa forme définitive est une lettre adressée au Pape Urbain II. Or, dans les éditions, on trouve un doublet assez inexplicable d'un envoi au Pape (44). Dom Schmitt a prouvé que la première lettre adressée au Pape, est en réalité un envoi du _Cur Deus Homo_. Seule la deuxième

dédicace est relative à l'Epistola (45). Cette première lettre est l'une des plus belles pages de saint Anselme où il exprime avec la plus grande netteté son programme théologique. C'est le texte que nous lisons dans l'édition de Dom Schmitt, avant la Praefatio. C'est ce texte, restitué à l'histoire littéraire du Cur Deus Homo, qui établit une relation plus étroite entre ce traité et l'Epistola de Incarnatione Verbi.

Il y a lieu, d'autre part, de préciser en quelle extension on peut utiliser pour un commentaire du Cur Deus Homo trois inédits que la critique moderne veut attribuer à saint Anselme.

Le premier de ces inédits, celui dont les titres à une authenticité anselmienne sont les moins hypothétiques, a été retrouvé par Dom Schmitt. Il s'agit de fragments détachés, rédigés en forme de dialogue, matériaux préparés en vue d'un traité sur les notions de potestas et impotentia, possibilitas et impossibilitas, necessitas atque libertas. Ces fragments ont été édités par Dom Schmitt (46) qui s'est essayé à reconstituer ces fragments selon leur ordonnance logique. La première suggestion de l'authenticité de ces fragments vient précisément du Cur Deus Homo. Au cap. I, saint Anselme exprime qu'une des difficultés d'entreprendre son traité, c'est qu'on aurait besoin de clarifier certaines notions qui exigeraient un ouvrage propre : "Est et aliud propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos de hac re nunc tractari, quoniam ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari" (47). D'autre part, ces fragments se trouvent dans un manuscrit du XIIe siècle qui contient le registre officiel des lettres de saint Anselme établi immédiatement après le décès de l'archevêque (48). Dom Wilmart date le manuscrit de 1120. Les fragments sont transcrits en appendice parmi des opera minora de saint Anselme ou que le copiste attribuait, semble-t-il, à saint Anselme. Dom Schmitt a découvert deux autres transcriptions de ces fragments beaucoup plus incomplètes dans deux autres manuscrits du XIIe siècle :

le Corpus Christi College 135 de Cambridge que Dom Wilmart date de 1150 et le Trèves 728, de la fin du XIIe siècle. Il est à noter que ce sont là trois manuscrits qui ne contiennent que les lettres de saint Anselme parmi ses oeuvres.

En général, on s'est montré très satisfait des démonstrations de Dom Schmitt. Le manuscrit de Trèves attribue explicitement l'un des fragments à saint Anselme et le premier, le Lambeth 59, provient certainement d'un milieu anselmien.

J'avoue que je ne suis pas tout à fait convaincu, que je discuterais particulièrement l'affirmation que ces textes proviennent d'un traité fragmentaire que saint Anselme aurait effectivement rédigé après le Cur Deus Homo. Il n'y a là qu'une hypothèse qu'aucune donnée externe ne vient confirmer, sinon l'attribution à Anselme dans le manuscrit de Trèves. Le contenu même des manuscrits suggérerait plutôt d'accepter ces fragments comme provenant originellement de certaines lettres de saint Anselme. Il reste à rendre compte de la forme dialoguée qui affecte ces fragments. On ne peut pas écarter l'hypothèse que ce traitement littéraire soit le fait d'un disciple de saint Anselme. Nous verrons plus loin ce qui peut donner consistance à cette hypothèse.

Quoiqu'il en soit des conclusions de la critique littéraire, je crois qu'on peut utiliser prudemment ces fragments dans une exégèse du Cur Deus Homo car, s'ils ne peuvent être attribués à saint Anselme avec une certitude absolue, il n'est pas non plus certain qu'ils ne soient pas de lui; et s'ils ne sont pas l'oeuvre propre de saint Anselme, ils proviennent certainement de son entourage le plus immédiat, comme peuvent le prouver à elles seules la date et la provenance du manuscrit Lambeth 59. En cette dernière hypothèse, un principe méthodologique que j'expliciterai plus loin nous autoriserait encore à utiliser ces fragments au besoin.

Un autre problème d'authenticité a été posé à propos d'un autre inédit par l'abbé Combes. Il s'agit d'un traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum dont Jean de Ripa

cite de larges extraits dans son commentaire des Sentences en les attribuant explicitement à un Anselme. Il ne fait pas de doute que pour Jean de Ripa cet Anselme soit bien l'archevêque de Canterbury. L'abbé Combes, dans son ouvrage Un inédit de saint Anselme ? (49) a constaté la matérialité du fait dans l'oeuvre de Jean de Ripa et il a bien énoncé tous les problèmes que pose ce fait. Lui-même se garde bien de conclure à une authenticité anselmienne de ce traité dont Jean de Ripa fournit de nombreux fragments. Nous pouvons nous dispenser d'établir qu'il y a bien peu de chance que la critique littéraire aboutisse jamais à reconnaître l'authenticité anselmienne de ce traité. En fait, nous ne pourrions proposer qu'un seul rapprochement doctrinal, d'ailleurs très lâche, entre le Cur Deus Homo et l'un des fragments édités par l'abbé Combes. Le doute absolu, pour ne pas dire davantage, qui pèse sur l'origine de ce morceau nous en interdit toute utilisation.

Enfin un troisième inédit soi-disant anselmien qu'on doit écarter est ce texte qu'un manuscrit appelle Flores libri Anselmi Cantuariensium Archiepiscopi et que le Père Druwé a édité en tentant de l'identifier avec une première ébauche du Cur Deus Homo rédigé par saint Anselme lui-même. C'est ce que porte le titre de son édition : Libri Sancti Anselmi Cur Deus Homo prima forma inedita (50). Cette publication a soulevé une très vive polémique entre l'éditeur et l'abbé Rivière. Voici le dossier de cette affaire. P. Druwé, La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme (51), où le Père Druwé annonce la découverte et l'édition prochaine du texte nouveau. En 1933, édition du texte. Abbé Jean Rivière, Un premier jet du Cur Deus Homo?(52) Réplique du Père Druwé, La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme (53). Réponse de l'abbé Rivière, La question du Cur Deus Homo (54). A cause de l'autorité de l'auteur joignons à ces pièces, Dom Schmitt, Zur Entstehungsgeschichte von Anselms "Cur Deus Homo" (55).

On peut regretter le traitement très dur de cette affaire par l'abbé Rivière qui fut d'ailleurs le premier à recourir à des

personnalités blessantes et à des pointes trop acerbes. Tous les arguments de M. Rivière dans la réfutation de la thèse du P. Druwé n'ont d'ailleurs pas le même poids. Mais il faut bien convenir que la thèse du P. Druwé est insoutenable. On aura rarement vu autant de paralogismes dans un emploi de la méthode historique.

Le P. Druwé tenait donc que saint Anselme avait écrit un premier traité Cur Deus Homo, celui qu'il a édité. A la différence de l'Epistola de Incarnatione Verbi, cette première recension du Cur Deus Homo n'aurait pas été laissée inachevée : elle était complète en elle-même. Saint Anselme l'aurait ensuite réintroduite dans le Cur Deus Homo que nous lisons, sans parvenir à faire une oeuvre vraiment homogène. On peut négliger les arguments du style qu'allègue le P. Druwé. Ils sont trop subtils et peu probants. La thèse de l'authenticité anselmienne du traité édité par le P. Druwé repose sur deux arguments majeurs qu'on doit juger, l'un et l'autre, absolument dépourvus de toute probabilité. Le P. Druwé estime que l'Epistola de Incarnatione Verbi marque un tournant dans la manière théologique de saint Anselme. Dans les oeuvres antérieures, saint Anselme n'aurait fait que de la théologie par simple explication du dogme. C'est la manière et le programme théologique que le P. Druwé retrouve à bon droit dans le traité pseudo-anselmien qu'il édite. Dans l'Epistola de Incarnatione Verbi et ultérieurement dans la reprise du Cur Deus Homo, saint Anselme aurait cédé à des préoccupations apologétiques. Le manque d'homogénéité du Cur Deus Homo tiendrait précisément à cette reprise de l'ancienne ébauche dans un contexte et des intentions apologétiques, saint Anselme ne parvenant pas à coordonner dans une unité spéculative ses deux manières théologiques. C'est cette interprétation de la méthode anselmienne qui soutient le système chronologique du P. Druwé que nous avons refusée. Cette interprétation elle-même est insoutenable et suppose une méconnaissance absolue du Monologion, la première oeuvre de saint Anselme. Dans un tout autre contexte et sans aucune référence à la thèse du P. Druwé, j'ai montré comment théologie et

apologétique se coordonnent dans l'oeuvre de saint Anselme, dans le Monologion particulièrement, et comment l'Epistola de Incarnatione Verbi interprète précisément cette double fonction du Monologion (56). Nous verrons du reste comment nous retrouverons la même coordination entre théologie et apologétique dans le Cur Deus Homo.

L'autre argument du P. Druwé se prend du texte même du Cur Deus Homo. Saint Anselme écrit dans la Praefatio : "Opus subditum propter quosdam qui, antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes ejus me nesciente sibi transcribebant" (57). Le P. Druwé interprète primas partes - première ébauche, première rédaction, et voit dans ces primas partes le traité qu'il a édité. Cette interprétation est d'abord contredite par la philologie, tous les lexiques étant d'accord, ainsi que le P. Druwé s'en est rendu compte, pour ignorer entièrement cette acceptation du termes pars (58). Dans le texte de saint Anselme, primas partes ne peut que désigner, selon le sens même du mot, que les parties déjà prêtes de son Cur Deus Homo, le seul qu'il ait jamais composé. Le contexte de la Praefatio le confirme absolument. Dans l'intention et le texte de saint Anselme ces primas partes sont corrélatives au totum opus. Saint Anselme veut que seule soit mise en circulation la rédaction complète et entière du Cur Deus Homo. Ceux qui ont des copies transcrites avant que saint Anselme ait achevé l'ouvrage devront donc voir à les compléter. "Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis omnes qui librum hunc transcribere volent, ante eius principium ut praefigant postulo; quatenus in cuiuscumque manus venerit, quasi in eius fronte aspiciat si quid in toto corpore sit quod non despiciat" (59). Voir aussi le titre du premier chapitre : "Quaestio de qua totum opus pendet".

Nous tenons donc qu'il n'y a qu'une rédaction authentique du Cur Deus Homo. Le texte édité par le P. Druwé, qui au surplus n'existe que dans des manuscrits du XIIIe siècle, et d'une provenance qui ne paraît avoir aucune relation historique avec Cantorbury ou le Bec, représente une assimilation peut-être

tardive de la pensée de saint Anselme dans un autre contexte théologique, où la manière du docteur et la rigueur de sa dialectique ont été considérablement atténuées. Précisément parce que la théologie du Libellus est engagée dans un mouvement dialectique qui diffère si profondément de la méthode du Cur Deus Homo, je crois qu'il serait périlleux d'y recourir pour une exégèse positive de saint Anselme.

Ceci nous amène à nous demander dans quelle mesure nous pouvons utiliser, pour une exégèse du Cur Deus Homo, les oeuvres des contemporains immédiats de saint Anselme.

Il y a d'abord ce fait général que l'influence de saint Anselme sur la théologie de son temps a été de peu d'étendue. On peut se laisser abuser trop facilement par le titre historique qu'on lui a décerné : Père de la scolastique. En un sens, idéologiquement et moyennement certaines transpositions méthodologiques, c'est vrai de la scolastique du XIIIe siècle. Historiquement, ce n'est pas vrai de la première scolastique qui s'ébauche au cours de la renaissance du XIIe siècle. Saint Anselme n'a pas eu d'héritiers immédiats de sa pensée et de sa méthode dans les écoles théologiques que soulève et entraîne une nouvelle effervescence intellectuelle. En ce qui concerne plus particulièrement le Cur Deus Homo, l'effort apologétique de l'abbé Rivière pour retrouver des traces de l'influence de la sotériologie anselmienne avant Abélard, aboutit à un inventaire plutôt mince et qui est satisfait trop aisément de rencontres purement matérielles (60).

On n'explique pas non plus ni entièrement ce fait par un appel au génie de saint Anselme dont les dimensions dépasseraient sans mesure toute son époque (61). Sans nier le génie de saint Anselme, je crois au contraire que c'est précisément le milieu où s'est développée son oeuvre qui nous explique le plus adéquatement pourquoi l'influence de saint Anselme ne s'exerça guère avant le XIIIe siècle.

Je ne reprendrai pas ici la thèse que j'ai formulée dans mon cours d'introduction à l'histoire littéraire de la théologie

Il m'apparaît toutefois que c'est la division très profonde qui sépare le milieu institutionnel de l'enseignement théologique au XIIe siècle qui explique comment et pourquoi saint Anselme est entré plutôt tardivement dans la tradition théologique.

L'oeuvre de saint Anselme n'est pas le fruit d'une pédagogie scolaire. Elle a été élaborée dans le conditionnement des institutions monastiques. On peut l'établir pour le Monologion et pour le Proslogion. J'ai déjà montré en quel milieu saint Anselme a dû élaborer son Cur Deus Homo, selon ce que son biographe Eadmer nous a suggéré. Le Cur Deus Homo lui-même dans son texte en garde certains indices. Aussi quand saint Anselme s'excuse d'entreprendre son traité en raison même des difficultés de son objet et de ses propres insuffisances à les surmonter, Boson lui rappelle : "Non hoc tantum timere debes quantum et reminisci quia saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut deus aperiat quod prius latebat" (62). Colloquendo (63), dans ce texte, nous réfère historiquement à la Collatio monastique (64). C'est ce qui explique le genre strictement monographique de l'oeuvre de saint Anselme. C'est ce qui explique aussi toute la liberté dont saint Anselme peut user dans les approches et dans le traitement des objets théologiques, en particulier cette fidélité avouée à la tradition patristique, à saint Augustin surtout, et en même temps une indépendance par rapport à cette même tradition qui l'autorise à critiquer ou à compléter ses devanciers, au nom des relations méthodologiques qu'il établit entre auctoritas et ratio.

Or, une oeuvre élaborée dans de telles conditions n'était pas immédiatement assimilable, ni dans la pédagogie, ni dans les objets de la théologie telle qu'elle est pratiquée dans les écoles officielles - entendez les écoles épiscopales. Là, la doctrine sacrée est liée à l'explication d'un texte, la Bible, dans l'exercice pédagogique des gloses et des quaestiones. Gloses et quaestiones prennent leur matière dans les écrits patristiques, l'auctoritas étant normative et interdisant souvent, particulièrement dans l'école de Laon, les initiatives de la ratio.

La sotériologie scolaire s'inscrit ainsi dans une tradition doctrinale qui reste fidèle au système augustinien. C'est ce qui explique que la critique de la théorie des droits du démon et l'élaboration positive d'une théologie de la satisfaction qui sont les deux composantes du système anselmien, n'étaient pas transposables matériellement dans la théologie scolaire du XIIe siècle et que celle-ci ne pouvait pas non plus accueillir sans de profondes transpositions les données et les méthodes les plus originales de saint Anselme.

Cette référence historique à la division institutionnelle qui achève de s'établir entre les écoles monastiques et les écoles épiscopales du XIIe siècle nous permet de conclure qu'il serait dangereux de chercher une exégèse authentique du Cur Deus Homo dans les quelques utilisations qu'en ont pu faire certains théologiens, contemporains immédiats ou prochains de saint Anselme. Une histoire des doctrines sotériologiques du moyen âge peut, doit même interpréter cette infiltration du système anselmien dans la théologie officielle des écoles. Une étude critique du Cur Deus Homo n'a rien à y trouver sinon le danger de certaines confusions originelles qui pourraient compromettre une exégèse authentique de l'oeuvre de saint Anselme.

Il ne faudrait pas conclure toutefois que toute référence à la littérature contemporaine soit méthodologiquement impossible et interdite. Il y eut un milieu historique où s'est exercée très concrètement et dans une fidélité homogène l'influence personnelle de saint Anselme et de son oeuvre. Il faut d'abord accepter cette indication historique que ce fut en Angleterre, malgré que lui-même y passa bien peu de temps de son existence, que saint Anselme a trouvé ses biographes : Eadmer, Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesburry et Ordéric Vital, qui sont tous des Anglais. Ce sont des Anglais également qui ont réuni en collection les oeuvres de saint Anselme et sa correspondance. Ce sont des Anglais enfin qui ont constitué ces recueils des Dicta Anselmi et de Similitudines, où, selon leurs souvenirs deux auteurs, moines de l'entourage immédiat de saint

Anselme, ont recueilli ses paroles et même des ébauches de traités : Les Dicta Anselmi ont pour auteur un moine de Cantorbury, Alexandre, vraisemblablement celui à qui saint Anselme confia une légation auprès du pape Pascal II (65) : ils sont encore à l'état manuscrit : le meilleur témoin est Corpus Christi College, Cambridge 457. Les Similitudines sont traditionnellement attribuées à Eadmer (66), et sont éditées dans la Patrologie latine (67). Dom Wilmart cependant nie cette attribution et propose de restituer les Similitudines au moine Alexandre, auteur des Dicta (68).

Or, il est normal que nous trouvions dans cet entourage de saint Anselme, dans sa communauté de Cantorbury, quelques héritiers de sa pensée assez personnels pour l'avoir assimilée dans des oeuvres propres. On peut assigner ici trois théologiens anglais, auteurs de certains traités qui seraient à rapprocher du Cur Deus Homo et qui pourraient nous fournir certains indices d'une interprétation très positive et fidèle de la pensée et de la méthode de saint Anselme. Il s'agit de Gilbert Crispin, d'un moine Rodolphe qu'il y a vraisemblance à identifier avec Ralph d'Escures, successeur de saint Anselme au siège de Cantorbury, et enfin d'un autre moine Elmer, prieur de Christ Church à Cantorbury, celui-là même dont nous avons vu qu'il devait transcrire le Cur Deus Homo pour l'abbaye du Bec.

Le plus ancien de ces disciples de saint Anselme est Gilbert Crispin, moine du Bec que Lanfranc avait fait venir à Cantorbury (69) et qui fut abbé de Westminster de 1088 à 1119. Une oeuvre inédite de ce théologien serait à consulter particulièrement. Il s'agit d'une Disputatio inter christianum et gentilem, qui n'est qu'une reprise du Cur Deus Homo où un gentil prend la place de Boson (70). Noter que cette disputatio n'est pas à confondre avec une autre oeuvre du même Gilbert, Disputatio Judaei cum Christiano (71), qu'il faudrait dater antérieurement au Cur Deus Homo, vers 1093.

L'oeuvre spéculativement et historiquement la plus prochaine de saint Anselme est sans doute celle du moine Rodolphe. Malheureusement, elle est toute à l'état manuscrit. On la trouve

en collection complète dans un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne (72).

L'oeuvre du moine Elmer offre moins d'intérêt, elle se réduit à quelques Epistolae Spirituales où l'on retrouverait certains souvenirs de l'enseignement de saint Anselme. Elles sont en partie éditées dans une vieille collection : Epistolae Herberti de Laringa, Osberti de Clare et Elmeri prioris Cantuariensis (73).

Nous pouvons maintenant terminer cette section. Les matériaux utilisables pour un commentaire historique du Cur Deus Homo sont d'abord les propres oeuvres de saint Anselme selon les affinités réelles, littéraires et objectives qu'elles entretiennent avec le Cur Deus Homo et selon leur situation chronologique. L'attribution des inédits doit être soumise à une rigoureuse critique. Toutefois des inédits qui ne seraient pas de saint Anselme lui-même, mais qui seraient issus d'un milieu très proche de sa pensée et historiquement soumis à son influence restent utilisables. Enfin de la production théologique contemporaine de saint Anselme, il n'y a pas lieu et il serait aventureux de vouloir retenir les oeuvres issues de l'enseignement officiel des écoles. Au contraire, les oeuvres provenant des milieux monastiques anglais, dont les auteurs furent en relation personnelle avec saint Anselme, leur maître, peuvent opportunément nous rappeler comment on entendait de son temps et à son école, la propre méthode de saint Anselme, ce qui est pour nous la tâche peut-être la plus difficile parce que nous sommes les héritiers d'une sotériologie qui a assimilé le système anselmien après en avoir préalablement critiqué et rejeté la méthode.

Abordons maintenant notre premier chapitre.

* * * * * * *

CHAPITRE PREMIER

LA STRUCTURE DU CUR DEUS HOMO

Comme nous avons dit précédemment, la Praefatio du Cur Deus Homo a été composée après que le traité lui-même eût été achevé. Par ailleurs, même une première lecture suffit à suggérer que les deux premiers chapitres sont, en fait, une préface du traité lui-même. On peut donc les utiliser conjointement avec la Praefatio pour vérifier dans une première approche la structure et le sens du Cur Deus Homo.

La plupart des Préfaces aux diverses oeuvres de saint Anselme ont toutes une manière commune. Il s'agit bien d'un genre littéraire avec ses lois propres, soumis au surplus aux conditions de l'histoire du livre et de la publication à l'âge du manuscrit.

Le choix des titres de ses ouvrages était particulièrement important pour saint Anselme. Le titre du Monologion a ainsi toute une histoire (1). Monologion et Proslogion sont des titres définitifs suggérés par le genre littéraire des oeuvres. Le titre du Cur Deus Homo est proposé par la matière même du traité : "secundum materiam de qua editum est Cur Deus Homo nominavi" (2). C'était aussi le cas du De Casu Diaboli (3).

Notons aussi que si la Division du Cur Deus Homo en deux livres correspond à deux quantités objectives nettement distinctes que nous préciserons plus loin, elle répond aussi aux exigences matérielles de l'utilisation du livre au moyen âge.Comme les Anciens, les médiévaux lisaient à haute voix. On sait la surprise qu'éprouva saint Augustin à constater que saint Ambroise lisait des yeux seulement, comme nous, et comment il cherchait à s'expliquer ce qui lui apparaissait comme une exception,

presque une singularité (4). La Règle de saint Benoît, au chapitre 48, prescrivait qu'en certains moments de silence, on ne devait pas lire ou que, si on lisait, on devait le faire à voix basse (5). Cet usage se comprend à l'intérieur d'une tradition pédagogique dont tout l'idéal était de former un homme éloquent. On comprend de la sorte et mieux la valeur esthétique plus concrète du cursus dans les oeuvres même écrites. Sans vouloir poser le fait comme absolu, il est bon de retenir que cette manière de lire pouvait influencer la facture des oeuvres littéraires, en particulier leurs divisions matérielles qu'on pouvait faire coïncider avec une unité littéraire suffisante pour une séance de lecture (6). On peut entendre en ce sens les dernières lignes du premier livre du Cur Deus Homo et attacher moins d'importance objective au fait que le deuxième livre reprenne à nouveaux frais le principe que l'homme est destiné à la béatitude . "Sed ne fastidium haec volenti legere nimis longa continuatione generetur, a dictis dicenda alio exordio distinguamus" (7).

Voyons maintenant quelques éléments de la structure objective et dialectique du Cur Deus Homo où la méthode de saint Anselme est plus apparente.

Le chapitre premier détermine la materia qui a fait donner le titre : Cur Deus Homo. Il s'agit d'une question du domaine de la foi : "cuiusdam de fide nostra quaestionis" (8). Saint Anselme l'énonce ainsi : "qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit" (9). Boson à son tour formule la question en des termes différents mais qui engagent le même objet : "qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmatatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit"(10). Ce qui fait donc l'objet de la quaestio, c'est le mode de notre Rédemption dont nous croyons qu'elle a été accomplie par le Christ. Ce mode lui-même paraît difficile à justifier rationnellement par rapport à Dieu. "Cum hoc aut per aliam personam ...,

aut sola voluntate facere potuerit - cum sit omnipotens". Que ce soit bien le mode même de notre Rédemption, concrètement les souffrances et la mort du Christ, qui soit l'objet de la quaestio du Cur Deus Homo, le texte même du traité l'établit avec insistance : "si considerarent quam convenienter hoc modo procurata sit humana restauratio, non deriderent nostram simplicitatem. - Sunt quoque multa alia ... quae ... inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem ostendunt. - Haec ipsa liberatio ... (11).

Cette quaestio sollicite diversement les esprits. D'une part, elle engage les infidèles qui ne peuvent admettre comme rationnel et compatible avec la perfection divine, le mode passible de la Rédemption que les fidèles admettent dans leur foi : "Infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium" (12). Les infidèles, en conséquence, tournent en dérision la simplicité des fidèles qui croient sans de suffisantes justifications rationnelles : "infideles deridentes simplicitatem christianam quasi fatuam" - "deridentes simplicitatem nostram infideles" - "non deriderent nostram simplicitatem" - "desinant nos irridere" (13).

D'autre part, la même quaestio sollicite aussi les fidèles : "Quam quaestionem solent ... et fideles multi in corde versare", (14) - non seulement les doctes, mais aussi les esprits simples et aussi dépourvus d'instruction : "De qua quaestione non solum litterati, sed etiam, illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant" (15). Mais si les chrétiens fidèles cherchent eux aussi une ratio qui puisse justifier le mode de notre Rédemption, ce n'est pas dans le même état d'esprit que les infidèles. Ceux-ci rejettent la foi chrétienne parce qu'elle leur paraît contredire les exigences et le jugement le plus primitif de l'esprit humain : "infidelium christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respuentium". Mais ces infidèles ne cherchent pas des arguments rationnels pour se confirmer dans leur ignorance ou leur refus de croire. On leur suppose à la fois cette sincérité et cette préoccupation de

vouloir accéder à la croyance, sinon par la raison elle-même, du moins par des avenues où la raison ne trouvera rien qui lui répugne : "eorum ... qui nullatenus ad fidem eamdem sine ratione volunt accedere" (16). - "eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione" (17). Au terme du premier livre, sous la pression des rationes qu'on aura inventoriées dans une dialectique qui veut se maintenir rigoureuse, ces infidèles seront appelés à se rendre à l'urgence rationnelle du credendum: "desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari." (18)

Les chrétiens fidèles cherchent eux aussi une ratio necessaria du mode de la Rédemption par le Christ. Mais ce n'est pas pour accéder à la foi. Ni même, en un sens, pour se confirmer dans leur obligation de croire : "Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant" (19). Le chrétien fidèle ne doute pas de sa foi - "Quoniam gratia Dei praeveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere ut, etiam si non possum, quod credo, ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab eius firmitate me valeat evellere" (20). - "Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem" (21). Si le chrétien cherche lui aussi une ratio, c'est précisément parce qu'il croit et que sa foi elle-même exige pour divers services une ratio qui justifie rationnellement le mode de notre Rédemption. La foi, étant connaissance, impose elle-même certaines poursuites d'intelligibilité à l'intérieur de son donné : "Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere"(22). Cet effort de pénétration rationnelle qu'exerce le croyant stabilisé dans sa foi lui vaut d'abord d'amplifier dans son esprit la certitude de la Révélation dans une lumière plus vive, dans un contentement plus profond, dans une approche plus concrète des joies de la vision béatifique : "Quoniam inter fidem et

speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo" (23). - "Quod fatent, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur" (24). D'autre part, si le même croyant ne doute pas de la foi de son baptême, il éprouve cependant le besoin de se prouver la raison légitime de sa certitude : "non ... ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem" (25). - "Quamvis hoc in Christo semper fuisse non dubitarem, ideo tamen quaesivi ut de hoc quoque rationem audirem. Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus." (26) - "non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectus laetifices" (27). - Un autre résultat de cet exercice spéculatif, c'est que le croyant sera mieux équipé pour opposer aux doutes de l'infidèle des raisons victorieuses : "et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe" (28). "Sed sustine ut quaeram, quiddam, quod quamvis fatuum forsitan putes quaerere, non tamen in promptu mihi est quid respondeam, si a me quaeratur" (29).

Ainsi, de part et d'autre, la ratio ou les rationes qu'on allèguera pour établir la nécessité spéculative du mode de notre Rédemption gardent donc une relation avec la foi. La foi, en un sens, est commun dénominateur : c'est-à-dire, la foi à croire obligatoirement pour les infidèles, sous la pression des rationes, qu'ils réclament et qu'on leur pourvoira; et la foi déjà crue et vécue par les chrétiens fidèles, à laquelle les mêmes rationes procureront ou une intelligibilité plus profonde et plus délectable, ou des arguments pour une apologétique opportune. C'est cette double relation de la ratio à la foi, ou antérieure ou postérieure à la foi, qui procure d'abord au traité du Cur Deus Homo une si rigoureuse cohésion et une même unité dialectique : "Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum objectiones, qui nullatenus

ad fidem eandem si sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus : unum idemque tamen est quod quaerimus." (30)

En conséquence, on comprend mieux maintenant comment et pourquoi Boson assume un double rôle dans le dialogue du Cur Deus Homo : le rôle des infidèles : "Patere igitur ut verbis utar infidelium" (31). - "Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione" (32). - "illis ... qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris" (33). D'autre part, Boson tiendra le rôle également des fidèles, au besoin des fideles illiterati, i.e. ceux-là même dont les infidèles raillent la simplicité et la crédulité : "Quod postulo non facies doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus" (34). - "An es oblitus quid excusationibus tuis obiecerim in huius disputationis nostrae principio, quia videlicet quod postulabam non faceres doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus ? Sustine igitur ut pro tarditate et hebetudine nostri quaeram ingenii, quatenus mihi et illis etiam in puerilibus quaestionibus, sicut incepisti, satisfacias." (35)

Notons que ces personnifications littéraires sont dans la manière de saint Anselme. Il assume un personnage dans le Monologion : "Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam" (36) - repris dans le Prologue au Proslogion : "in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis" (37). Le Proslogion lui-même assume une autre personnification littéraire : "de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum" (38).

Ces comparaisons fournies par le mode de composition de saint Anselme nous permettraient de déduire que le double rôle assumé par Boson pourra influencer la dialectique et la

spéculation du Cur Deus Homo autant que l'ignorant du Monologion ou le contemplatif du Proslogion. En conséquence, nous pouvons affirmer que la forme littéraire du dialogue devient ainsi liée au Cur Deus Homo dans une cohésion assez intime, plus rigoureuse, en tout cas, et moins extrinsèque que la simple opportunité pédagogique que semble proposer saint Anselme en avançant que le dialogue est un genre plus accessible aux "tardioribus inceniis" (39). Même cette évocation d'un esprit assez peu doué peut être voulue pour les déterminations plus précises qu'elle devient en droit d'exiger de la dialectique. C'était déjà le cas dans le Monologion : "Si vel mediocris ingenii est" (40) - "quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere" (41). Le dialogue du Cur Deus Homo, par le personnage de Boson, assigne les infidèles et les fidèles dont nous avons vu qu'ils cherchent une seule et même chose, et les raisons qu'ils attendent leur seront fournies par saint Anselme lui-même. Ainsi la conversation per interrogationem et responsionem devient la formule littéraire la plus apte à faire passer les objectiones infidelium et les responsiones fidelium, i.e. le fond même, l'objet du traité : Cur Deus Homo.

Entrons encore plus profondément dans l'économie méthodologique du Cur Deus Homo. La Praefatio nous prévient que le premier livre se divise lui-même en deux parties. "Quod secundum materiam de qua editum est, Cur Deus Homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo." (42) Or, cette intervention méthodologique est vérifiable textuellement au chapitre 10. - "A. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens

sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.
B. Nihil in hac accipio libentius, quam ut hoc pactum inter nos communiter servetur.
A. De incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.
B. Ita est.
A. Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse : et constet inter nos homines esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.
B. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens deo videtur." (43)

Essayons de voir comment saint Anselme est conduit à une telle décision méthodologique. A cet effet, nous pouvons distinguer, comme autant d'étapes dialectiques trois blocs dans la structure de cette première partie du premier livre : soit I : chapitres 3 et 4; II : chapitres 5 à 7; III : chapitres 8 à 10.

Or, dès le chapitre 4, nous devons constater une première abstraction de la foi.

En effet, ce premier bloc dans la structure du Cur Deus Homo propose une objection massive des infidèles et une réponse également très générale des fidèles : objectiones infidelium et responsiones fidelium. L'objection, exprimée ici par Boson, est conforme à la position du problème telle que Boson lui-même la formulait. Boson disait : "qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit" (44). C'est par rapport à Dieu d'abordque le mode de notre Rédemption implique des difficultés spéculatives. C'est bien ce que nous retrouvons dans l'objection elle-même, formulée par Boson au nom des infidèles : "Obiiciunt nobis ... infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam ... et-ut multa alia taceam quae deo non videntur

convenire" (45). L'objection elle-même suppose un anthropomorphisme assez grossier. Il y aurait à voir que Boson prête ici aux infidèles le naturalisme univoque que saint Augustin dénonce au début du 13e livre de son De Trinitate, dont on peut établir qu'il est le lieu dialectique où s'amorce la démarche spéculative du Cur Deus Homo (46). Par ailleurs, il peut être constaté que le contenu même de l'objection est tiré matériellement d'un autre texte augustinien, les Lettres 135 et 137 (47). Cette vérification est importante puisque, pour déterminer la méthode et les exigences de l'apologétique de saint Anselme dans le Cur Deus Homo, il s'imposerait d'établir l'identité historique des infideles.

La réponse des fidèles, que propose saint Anselme, se contente d'affirmer les convenances mystiques que la foi discerne dans le mystère de notre Rédemption. Ces convenances affirment la miséricorde, la sagesse et la bonté de Dieu. Ces convenances elles-mêmes tiennent à l'harmonie de l'histoire biblique et aux correspondances mystiques que la liturgie et la tradition chrétienne n'ont cessé d'établir entre l'histoire de la chute et l'histoire de la Rédemption. L'apparat critique de Dom Schmitt fournit des références idéologiques de ces convenances spéculatives : il n'en faut pas conclure qu'elles seraient toutes les sources littéraires du texte de saint Anselme. Quoi qu'il en soit, il devrait résulter de ces multiples convenances une harmonie, une beauté spéculative de tout le mystère de notre Rédemption susceptibles de contenter et d'apaiser l'esprit : "sunt quoque alia multa quae studiose considerata inennarabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem ostendunt" (48).

Boson rappelle discrètement à saint Anselme qu'il s'abuse s'il croit suffisantes pour un esprit exigeant les convenances qu'il vient de proposer. Ces convenances manquent de fermeté rationnelle et de réalisme. On a là peut-être les éléments d'une belle image. Mais les couleurs elles-mêmes doivent être étendues sur un canevas, sur une substance assez concrète et durable pour

les préciser. Or, l'esprit des infidèles, précisément parce que ceux-ci sont incroyants, n'a pas cette matière capable de supporter les convenances surnaturelles de notre Rédemption : "Nam qui picturam vult facere, eligit aliquid solidum super quod pingat ut maneat quod pingit. Nemo enim pingit in aqua vel in aëre, quia nulla ibi manent picturae vestigia. Quapropter cum has convenientias quas dicis infidelibus quasi quasdam picturas rei gestae obtendimus, quoniam non rem gestam, sed figmentum arbitrantur esse quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant."(49)

Notons, au passage, que les métaphores empruntées à la peinture sont assez fréquentes dans l'oeuvre de saint Anselme. Ici même, dans le Cur Deus Homo, nous avions déjà une allusion en ce sens, où saint Anselme exprime son goût esthétique et ses exigences religieuses devant un tableau. "Unde timeo, ne, quemadmodum ego soleo indignari pravis pictoribus, cum ipsum dominium informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictamine exarare praesumo"(50). L'analogie d'une peinture et de sa vision intelligible dans l'esprit du peintre permet aussi à saint Anselme de concrétiser la distinction majeure qui doit supporter tout son raisonnement dans le fameux argument du Proslogion (51). Retenons ces notations psychologiques. Elles sont bien dans la ligne des Similitudines qui enchantaient les moines de Cantorbury. Retenons aussi cette image attachante de saint Anselme artiste et raffiné, le même qui exigeait les plus belles graphies pour les manuscrits de ses oeuvres.

Au-delà de la métaphore, observons que nous parvenons ici à une détermination méthodologique de notre problème : la convenance par rapport à Dieu, du mode de notre Rédemption, qui va affecter dans son point le plus essentiel la structure du Cur Deus Homo.

En référence aux infidèles, c'est-à-dire par une option méthodologique de notre quaestio - par rapport à la raison naturelle, il vient donc d'être posé qu'une justification a posteriori du mode de notre Rédemption n'a aucune valeur rationnelle,

aucune force démonstrative. Je dis justification a posteriori, i.e. par rapport au fait même de la Rédemption et de la foi qu'on peut avoir en ce fait et en ce mystère.

En effet, les premières convenances alléguées par saint Anselme supposent la Rédemption accomplie, historiquement accomplie selon le mode contre lequel protestent les infidèles. Res gestae, dit Boson au nom des infidèles.

Ce qui devient requis, c'est un argument a priori logiquement, c'est-à-dire situé par rapport à Dieu et par rapport ou à la foi ou à la raison, antérieurement au fait et au mode de la Rédemption, tels que les confessent les fidèles. En effet, les inconvenances alléguées par les infidèles proposent une impossibilité pour Dieu d'accomplir ou de vouloir la Rédemption. Ce que la raison exige, c'est une démonstration de la possibilité de la Rédemption, soi-disant parce que ce serait la seule manière de la justifier en elle-même par rapport à Dieu.

Le résultat que nous devons constater ici, c'est donc un recul dialectique de l'argumentation. Celle-ci doit se situer dans un ordre de cause de fait antérieur à la Rédemption. C'est ce que nous lisons : "Sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur deum ea quae dicimus pati voluisse credere debeamus" (52). - "Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas quae probet deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari; deinde ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae"(53).

Nous pouvons donc dire que nous avons ici une première "abstraction dialectique" de la foi dans le cas de la foi en la Rédemption. La discussion des rationes va se situer par rapport à Dieu et à l'intérieur du mystère de l'Incarnation mais antérieurement au mystère historique de la Rédemption. C'est déjà une préparation dialectique à l'abstraction plus décisive qui interviendra au chapitre 10. A ce moment, l'échec de la dialectique imposera une abstraction par rapport à la foi en l'Incarnation.

Il y a donc pour nous à parcourir le cheminement de la ratio entre ces deux abstractions par rapport à la foi.

Je viens de dire : "échec à la dialectique". C'est qu'à toutes les rationes alléguées par saint Anselme au nom des fidèles et logiquement antérieures à la Rédemption, les infideles vont opposer des inconvenances par rapport à Dieu.

Ainsi, première ratio, bien antérieure à la Rédemption : elle est prise, en fait, de la création. Dieu se doit d'être fidèle à lui-même, persévérant dans ses intentions. En conséquence, il s'imposait que le créateur lui-même accomplit la libération du genre humain. Autrement le plan de Dieu, entrepris dans la création et compromis par le péché,ne serait pas conduit à son achèvement : "Nonne satis necessaria ration idetur, cur Deus ea quae dicimus facere debuerit : quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat, nec decebat ut, quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur ?" (54)

Réplique : selon la position de la quaestio formulée par saint Anselme : "Cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit" (55). Pourquoi, aussi bien, faire intervenir Dieu lui-même : "nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur ?" (56)

Le principe même qu'on a posé détruit cette objection. S'il s'impose en première convenance que Dieu soit persévérant dans ses intentions et dans ses oeuvres, c'est-à-dire, en définitive, fidèle à lui-même, il faut bien voir qu'une autre personne que Dieu prenant en main notre Rédemption ne pourrait pas restaurer l'homme dans la dignité et dans la finalité où Dieu l'avait établi et où il aurait été maintenu, le péché n'étant pas advenu. Le dessein de Dieu sur l'homme ne serait donc ni maintenu ni conduit à son plein accomplissement. Le raisonnement s'établit donc sur une équation très stricte, très arithmétique, qui prélude déjà aux démonstrations très rigoureuses que nous devrons conduire bientôt. Il faut donc maintenir que Dieu lui-

lui-même, en personne, doit intervenir dans la Rédemption de l'homme.

A ce plan, nouvelle ratio : chapitre 6. Ce que les fidèles appellent Rédemption devrait être une libération du péché, de l'enfer, de la colère de Dieu. Libération impossible à l'homme et donc imposée à Dieu. Ce qui justifierait la Rédemption, c'est donc à l'origine l'amour de Dieu.

Les infidèles ne nient pas l'amour de Dieu. Mais il leur paraît que si on accepte avec les croyants de référer à l'amour de Dieu toutes les souffrances et toutes les humiliations de la passion du Christ, on introduit dans la divinité un conflit plus profond entre l'amour, d'une part, et d'autre part, la toute puissance et la sagesse. Car, si l'amour de Dieu est à ce point déterminé pour opérer la Rédemption de l'homme qu'il n'y a pas d'autre alternative que de choisir le mode de rachat qu'on suppose, comment peut-on dire encore que Dieu est tout-puissant. Il a créé le monde par sa seule parole. N'aurait-il pas pu racheter le genre humain par un seul commandement de sa volonté, quand au surplus il faut bien admettre que les effets du péché, la colère même de Dieu et la puissance même du démon, toutes les implications morales de la Rédemption enfin, ne sont que des conséquences ou des objets de la propre volonté de Dieu ? "Si dicitis quia facere deus haec omnia non potuit solo iussu, quem cuncta creasse jubendo dicitis, repugnatis vobismetipsis, quia impotem illum facitis ...... Omnia enim haec quae obtenditis, in eius voluntate consistunt ... Quaecumque itaque timetis aut desideratis, eius voluntati subiacent, cui nihil potest resistere" (57).

D'autre part, si l'on concède qu'en effet Dieu est tout-puissant, et qu'en conséquence il n'est pas déterminé au mode historique de Rédemption que la foi chrétienne confesse, on n'échappe pas à la contradiction d'une autre inconvenance théologique : on oppose alors l'amour de Dieu à sa sagesse. Si on pose, en effet, que la volonté de Dieu n'était pas déterminée à ce seul mode de Rédemption et que sa libre puissance aurait pu racheter l'homme par une simple parole de rémission, comment ce

Dieu peut-il demeurer souverainement sage en se déterminant à n'accomplir la Rédemption que par les moyens ou le mode les plus onéreux, les plus ardus, les plus indignes de sa majesté ? "Aut si fatemini quia potuit, sed non voluit nisi hoc modo : quomodo sapientem illum potestis ostendere, quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis ? ... Quapropter si humanum genus salvare noluit, nisi quo modo dicitis, cum sola voluntate potuit : ut mitius dicam, videte quomodo ejus sapientiae repugnatis. Nam si homo quod facile posset, cum gravi labore sine ratione faceret, non utique sapiens ab ullo iudicaretur." (58).

Il n'y a qu'une manière d'échapper à l'étau de ce dilemme. Pour maintenir les relations de conséquence entre l'amour de Dieu et le fait de la Rédemption selon les modalités historiques de la Révélation chrétienne, il faudrait d'abord prouver que Dieu ne pouvait pas manifester son amour à l'homme autrement que par cette Rédemption. Preuve impossible absolument, puisqu'il est interdit de limiter ainsi la toute-puissance divine à cette unique réalisation de la volonté de Dieu, ou à ce seul moyen d'accomplir sa volonté. Il reste donc qu'il faut établir fermement la raison de sagesse qui pouvait justifier Dieu de présenter son amour aux hommes en choisissant le mode de Rédemption qu'on propose. "Quippe quod dicitis deum taliter ostendisse quantum vos diligeret, nulla ratione defenditur, si nullatenus aliter hominem potuisse salvare non monstratur. Nam si aliter potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo dilectionem suam ostenderet. Nunc vero cum aliter posset salvare hominem : quae ratio est, ut propter ostendendam dilectionem suam ea quae dicitis faciat et sustineat ?" (59)

Or, cette <u>ratio</u> ne serait-elle pas à chercher dans la justice de Dieu ? Ceci nous introduit dans la fameuse critique de la théorie des droits du démon, pourvue par le chapitre 7 du <u>Cur Deus Homo</u>.

Par rapport à l'objet plus limité que nous nous sommes assigné, nous n'avons pas à proposer ici les implications de

théologie et d'histoire doctrinale dans la théorie des droits du démon. Il suffit de constater que dialectiquement chez saint Anselme la justice de Dieu n'est pas engagée ici et qu'en conséquence la justice de Dieu ne peut justifier la sagesse divine devant le hoc modo de la Rédemption. "Nam non hoc faciebat deo iubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente." (60) Le démon ne détient aucun droit de propriété sur l'homme. S'il n'y a pas de droit, Dieu n'a pas de justice à observer envers le démon.

La dialectique va se reporter plus haut dans le mystère de Dieu : le mystère de la volonté divine vu dans l'Incarnation. "A. Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.

B. Verum est, si constat deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi deum aliquid velle, si ratio repugnare videtur.

A. Quid tibi videtur repugnare rationi, cum deum ea voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus ?

B. Ut breviter dicam : altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore.

A. Qui hoc dicunt, non intelligunt quod credimus. Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult laborare. Sed dominum Christum IESUM dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata." (61)

Nous devons réserver l'analyse de cette critique pour

notre chapitre : La problématique augustinienne du Cur Deus Homo. Il suffira ici de vérifier comment et pourquoi cette critique s'inscrit dans la dialectique du Cur Deus Homo, dans la dialectique des infideles.

Dans sa formule la plus traditionnelle que rencontre saint Anselme, la théorie des droits du démon implique ceci. Par suite du péché, Satan détenait un droit de propriété et d'empire sur l'homme. C'était un droit juste - "juste possidebat hominem" - puisque Satan n'avait pas séduit l'homme par violence; au contraire, l'homme s'était librement et de son propre chef livré à la domination du démon (Théorie du droit du démon et exorcismes liturgiques du baptême, non pas manichéisme, mais présence du démon dans le monde profondément sentie par la conscience chrétienne.). Dieu, en quelque sorte, devait respecter ce droit, au nom et dans l'exigence de sa propre justice : Dieu ne pouvait donc pas agir par force et à la discrétion de sa volonté contre le démon. La mort du Christ pouvait fournir à Dieu le moyen de triompher du démon, selon la requête de sa propre justice qui devait elle-même tenir compte d'un droit établi.Par l'Incarnation, le Christ était Dieu et homme. Comme Dieu, il était soustrait à la domination du démon; comme homme aussi, puisqu'il était sans péché. En faisant mourir cet Homme-Dieu, Satan a donc commis un abus de pouvoir. Conséquemment, c'est en toute justice qu'il a perdu son empire sur le pécheur. Dieu a donc été juste envers le démon. C'est ce qui pourrait expliquer le mode sanglant de notre Rédemption. "Sed et illud quod dicere solemus, deum scilicet debuisse prius per iustitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem, ut cum diabolus eum, in quo nulla mortis erat causa et qui deus erat, occideret, iuste potestatem quam super peccatores habebat amitteret, alioquin iniustam violentiam fecisset illi, quoniam iuste possidebat hominem, quem non ipse violenter attraxerat, sed idem homo ad illum se sponte contulerat : non video quam vim habeat."(62)

Or, cette raison qu'on allègue traditionnellement - "quod dicere solemus" - ne prouve rien et repose sur une fiction :

"non video quam vim habeat". Il n'y a pas ici de convenance de la Rédemption assignable à la justice divine, pour cette raison que la justice de Dieu n'a pas, dans le cas, un objet qui s'impose à elle. Le démon, en effet, ne détient aucun droit sur l'homme. L'homme et le démon lui-même dépendent de la toute-puissance absolue de Dieu : l'un et l'autre sont sa propriété. Dieu n'a donc pas de procès à intenter à Satan ou à défendre contre lui. La domination que Satan exerce sur l'homme n'est en réalité qu'une punition du péché voulue par Dieu lui-même.Cette punition est la plus convenable, et si elle est juste pour l'homme, il ne suffit pas que ce soit, de la part du démon qui l'exerce, une oeuvre de justice. Le démon n'a aucun mérite à être le ministre de cette punition, puisqu'il n'agit pas par amour de la justice, mais en vertu de sa malice propre. Au surplus, le démon n'agissait pas <u>Deo jubente</u> mais bien <u>Deo permittente</u>. Par là, nous retrouvons la sagesse de Dieu qu'on prétendait lié par la justice - <u>Deo jubente</u> - "incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat" (63). La même sagesse de Dieu aurait pu soustraire l'homme à cette domination de Satan, soit pour le punir d'une autre manière, soit même pour lui pardonner son péché. "Si iudex omnium deus hominem sic possessum, de potestate tam iniuste possidentis vel ad puniendum illum aliter quam per diabolum vel ad parcendum illi eriperet : quae haec iniustitiae esset ? Quamvis enim homo iuste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum iniuste torquebat. Homo namque meruerat ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui consenserat ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat ut puniret; immo tanto hoc faciebat inuiustius, quanto non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam non hoc faciebat deo iubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente." (64)

La deuxième partie du chapitre entend montrer que cette théologie des droits du démon repose en fait sur une illusion, sur un manque de discernement logique et grammatical. On trouvait déjà la même manière dans un même contexte au chapitre VIIe

du De Veritate (65). La conclusion, c'est donc que la justice de Dieu, dans le contexte de la théorie des droits du démon, ne pourvoit pas ici une vraie convenance rationnelle du mode de notre Rédemption, pas plus que l'amour de Dieu ne nous avait procuré la ratio susceptible de convaincre les infidèles.

A ce compte, l'attitude la plus rationnelle ne serait-elle pas d'accepter en lui-même le mystère de la volonté de Dieu ? Car même si notre esprit est impuissant à discerner les raisons qui peuvent motiver la volonté divine, il peut toujours recourir à cette présomption absolue que Dieu n'agit pas sans raison. "Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis." (66)

Nous parvenons là à un autre palier dialectique où apparaissent plus clairement les intentions de saint Anselme. En nous y référant nous-mêmes, nous pourrons mieux dégager la structure du Cur Deus Homo. Nous avons vu que les exigences de l'apologétique contre les infidèles réclamaient des raisons a priori par rapport à la Rédemption elle-même. Ici, nous devons constater que cet a priori lui-même doit être maintenu à un plan strictement rationnel d'induction, le seul plan, du reste, accessible à un esprit qui, par définition, n'a pas la foi. On ne peut donc pas situer l'a priori dans un mystère qui échappe au plan rationnel et que seule la foi peut admettre inconditionnellement. Dans l'extension de la polémique avec les infidèles sur l'objet de la Rédemption et de son mode, on ne peut donc accepter qu'a posteriori l'affirmation que la volonté de Dieu n'est jamais irrationnelle. On ne pourra admettre ce principe que dans la mesure où les effets voulus par Dieu manifestent des raisons de la volonté divine que la raison elle-même peut admettre. "Verum est, si constat deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi deum aliquid velle si ratio repugnare videtur." (67)

Or, dans le débat spéculatif sur le mode de notre Rédemption, toutes les raisons alléguées jusqu'ici, ou maintiennent des inconvenances par rapport à la nature et aux attributs de

Dieu, ou en introduisent de nouvelles. Le dilemme construit au chapitre 6 est maintenu dans toute sa rigueur. Le mode de notre Rédemption répugne à la sagesse et à la toute-puissance de Dieu. Dieu en conséquence n'est pas justifiable d'avoir voulu racheter l'homme selon l'interprétation de la foi chrétienne :
"Quid tibi videtur repugnare rationi, cum deum ea voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus ?
Ut breviter dicam : altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore." (68)

L'objet du 3e bloc : chapitres 8 à 10, où nous sommes maintenant introduits, va tenter par diverses distinctions à l'intérieur de la nature et de la volonté de Dieu d'écarter ces inconvenances, et de justifier par là, au moins négativement, le mode de notre Rédemption.

Une première distinction est fournie par l'ontologie même de l'Incarnation. Sans doute, la clause "ad tam humilia inclinari" répugnerait à l'impassibilité et à la sagesse de Dieu, comme, d'autre part, la clause "tanto labore" ne convient pas à sa sagesse, à sa toute-puissance. Or, ce n'est là qu'une considération abstraite. Car dans la vérité des faits, Jésus-Christ notre Rédempteur est une personne unique, qui, à la fois, est Dieu par nature, et homme par nature. Conséquemment, toute l'oeuvre de notre Rédemption, son caractère humiliant et onéreux, ne sont pas référables à sa divinité, mais doivent être attribués à son humanité. Et donc la volonté de Dieu qui a voulu cette Rédemption pour l'exaltation dans le Christ de la nature humaine, devient justifiée, au moins ne suppose plus un conflit intérieur avec les attributs de la divinité : "et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata." (69)

Cette distinction fondée sur l'être même du Christ est sans doute légitime. Il reste cependant qu'elle ne permet pas

d'esquiver l'ordre de la volonté divine ni l'obligation de la justifier rationnellement. Car ut homme, livré à la souffrance et à la mort, le Père l'a appelé le fils de ses complaisances, et le fils lui-même l'a fait sien, l'a fait soi par assomption. Or, puisque cet homme est ainsi soumis doublement à la volonté de Dieu et par l'amour du Père et par l'assomption du Fils, il s'impose de trouver qu'il est juste et raisonnable que la volonté divine ait ainsi traité cet homme et qu'elle ait permis qu'il soit ainsi traité. Conséquemment, cette exigence rationnelle qu'on avait maintenue, maintient elle-même toute la nécessité du dilemme qu'on a établi précédemment : "Verum quomodo iustum aut rationabile probari poterit quia deus hominem illum, quem pater filium suum dilectum in quo sibi bene complacuit vocavit, et quem filius se ipsum facit, sic tractavit aut tractari permisit ? ... Ad idem enim res deduci videtur inconveniens, quod supra dictum est. Nam si aliter peccatores salvare non potuit quam iustum damnando, ubi est eius omnipotentia ? Si vero potuit sed non voluit : quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam ?" (70)

La dialectique va tenter de réfuter les deux éléments de cette objection : "sic tractavit aut tractari permisit". On allègue d'abord que ce n'est pas par une volonté brutale et inflexible que le Père aurait condamné l'Homme-Rédempteur aux souffrances et à la mort. C'est bien plutôt à la volonté de cet Homme lui-même qu'il faut faire appel puisque c'est lui, dans sa volonté libre, qui a accepté d'accomplir notre Rédemption, selon le mode dont les infidèles ne voient pas qu'il puisse convenir à Dieu. Cet homme n'a donc subi aucune violence dans le traitement très dur auquel il s'est lui-même soumis. En conséquence, ce qui répugne à la raison dans la passion et la mort du Christ n'est pas référable à la volonté divine. "Deus pater non, quemadmodum videris intelligere, hominem illum tractavit aut innocentem pro nocente morti tradidit ? Non enim eum invitum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret." (71)

Cette fois la raison spéculative se heurte aux données formelles de l'Ecriture qui maintiennent dans toute sa rigueur la relation entre la volonté divine et la mort du Christ. L'Ecriture témoigne , en effet, qu'en tout le Christ fut obéissant, qu'en tout il n'accomplissait pas sa volonté, mais la volonté de son Père. En tous les textes scripturaires qu'allègue Boson, il y a ce rappel constant que tout ce que le Christ a accompli sur terre avait pour lui la contrainte morale d'un précepte, d'un objet d'obéissance. Or, le religieux qu'est Boson sait que l'obéissance c'est la soumission d'une volonté à la volonté d'un supérieur. Ici encore, on n'a donc pas exprimé le plan de la volonté divine. "In his omnibus plus videtur Christus oboedientia cogente quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse"(72).

Tout l'effort de saint Anselme, dans une exégèse laborieuse, tendra maintenant à soustraire aux objets de l'obéissance la mort même du Christ. Sans doute, le Christ fut obéissant. L'objet de son obéissance était le même que ce que leur état impose à toutes les créatures rationnelles dans l'ordre moral : "veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat ... Hanc igitur oboedientiam debebat homo illa deo patri, et humanitas divinitati, et hanc ab illo exigebat pater" (73). Or, la mort du Christ a été une conséquence de l'obéissance persévérante du Christ à ce précepte essentiel : elle n'était plus elle-même un objet de précepte. Elle ne pouvait pas être un objet de précepte, dès lors que l'on se réfère à la justice de Dieu, car la mort est une peine conséquente au péché, alors que d'autre part le Christ, étant pur de tout péché, ne pouvait pas encourir la condamnation portée contre le péché : "Non ergo coegit deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in quam tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret" (74). Les diverses exégèses des textes scripturaires que Boson alléguait devront toujours préserver le principe théologique qu'on vient de poser. "Nam quaecumque de illo dicuntur iis quae dicta

sunt similia, sic sunt exponenda, ut nulla necessitate, sed libera voluntate mortuus credatur." (75)

Boson est bien prêt à se rendre à cette argumentation, mais sa critique trouve un dernier retranchement dialectique, où seront maintenues toutes les implications premières du problème qu'il a posé et du dilemme qu'il exprime. Car, Dieu, à tout le moins, a permis la mort du Christ : par-là, cette mort n'échappe pas à la volonté divine, et la volonté divine devrait encore être justifiée de l'avoir permise : "Hoc solum, quia permittit deus illum sic tractari quamvis volentem, non videtur tali patri de tali filio convenire" (76). C'est précisément la réponse de saint Anselme qui ramène le problème à sa première donnée, à ses premières exigences dialectiques et rationnelles qui n'ont pas encore été satisfaites : "Immo maxime decet talem patrem tali filio consentire, si quid vult laudabiliter ad honorem dei et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit" (77).

Ce "quae aliter fieri non potuit" est précisément l'axe du dilemme que nous avons vu, et c'est ce qui n'est encore pas justifié rationnellement. "In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipsa filius eam velle, nec pater cogere aut permittere debuisse videtur. Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem." (78)

La première partie du premier livre nous a donc fourni un état précis de la question engagée dans le Cur Deus Homo. Les fidèles croient en la Rédemption opérée selon le mode dont témoigne la Révélation. Les infidèles refusent cette foi et la tournent en dérision parce que ce mode, à leurs yeux, n'est pas raisonnable, n'étant pas certifié par une raison objective qui écarterait toute inconvenance par rapport à Dieu, par rapport aux attributs de sa nature, ultérieurement par rapport à la volonté de Dieu, dans ses objets et dans sa psychologie. C'est en

vain qu'on a déplacé progressivement les convenances ou les inconvenances : la question reste la même : le mode de notre Rédemption et sa justification rationnelle.

Cette justification rationnelle doit être telle qu'elle écarte spéculativement toute inconvenance par rapport à Dieu,au moins toutes les inconvenances que la raison peut discerner ou opposer en continuant d'attribuer à Dieu le fait et le mode de notre Rédemption par le Christ. La dialectique jusqu'ici n'est pas encore parvenue à cette élimination de tout ce qui peut répugner à la raison. La méthode d'argumenter _a priori_ par rapport à la foi en la Rédemption elle-même n'a pas été efficace. En conséquence, nous sommes introduits dans la deuxième partie du premier livre par une nouvelle position méthodologique beaucoup plus précise dans ses exigences, beaucoup plus rationnelle dans son abstraction de la foi.

A un plan dialectique, dont il faudra se demander en quelle mesure il conditionne la méthode théologique du _Cur Deus Homo_, on s'engage à n'admettre aucune argumentation qui maintiendrait quelque inconvenance par rapport à Dieu, dans la présomption que ce qui ne conviendrait pas, fût-ce à un seul attribut de Dieu, il devient impossible de l'attribuer à Dieu ou de l'affirmer de Dieu. Par ailleurs, la même convention dialectique devrait autoriser d'accepter toute raison de convenance, si minime, si chétive soit-elle objectivement, puisque, dès lors qu'elle n'est pas contredite par une raison d'ordre supérieur, une convenance par rapport à Dieu permet d'introduire une conséquence nécessaire. "Volo tecum pascisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur, et nulla minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas."(79) Il ne faut rien préjuger pour le moment de la rigueur ou du bien-fondé de cette loi dialectique. Il s'imposera de la juger dans ses applications et dans ses résultats, en recourant au besoin à l'_Epistola de Incarnatione Verbi_ et au _Monologion_ où la

même loi fut appliquée. Constatons seulement que la dialectique du Cur Deus Homo entend désormais conduire l'argumentation du traité avec une rigueur plus critique et plus exclusive que ce que nous avons constaté dans les premiers chapitres.

D'autre part, nous avions constaté que les raisons de convenance devaient être antérieures en objet à la foi en la Rédemption, mais que par ailleurs elles devaient s'établir sur un a posteriori accessible à l'esprit humain, en deça de toute catégorie de mystère.

Nous avons donc à vérifier un nouveau départ méthodologique du Cur Deus Homo.

D'une part, nous avons posé avec saint Anselme la loi dialectique qui devra régir par la suite la discussion. Cette loi est précisément imposée par l'échec de la dialectique au cours des discussions précédentes. Toutes les justifications rationnelles qu'on a voulu proposer du hoc modo de notre Rédemption ont toujours ou maintenu ou introduit une inconvenance par rapport à Dieu. Objectivement une inconvenance permanente tenait à la possibilité d'un autre mode de Rédemption devant la toute-puissance de Dieu. Cette possibilité même, et du fait qu'elle n'a pu être éliminée spéculativement, a maintenu constamment une inconvenance radicale dans le hoc modo de notre Rédemption, quelles qu'aient été par ailleurs les rationes positives qu'on a alléguées pour le justifier. En conséquence, la dialectique n'assumera désormais des rationes qu'à l'intérieur et dans la garantie d'une élimination de toute inconvenance. Cette élimination rigoureuse à la fois préviendra d'alléguer des rationes qui introduiraient quelque inconvenance par rapport aux attributs de Dieu et contraindra d'assumer des rationes dont le refus impliquerait des inconvenances par rapport à Dieu. C'est ce qui justifiera, par exemple, l'introduction de la notion de satisfaction.

Il est donc à attendre que la double loi dialectique qu'on vient d'établir devrait éliminer toute possibilité spéculative d'un autre mode de Rédemption : ce serait la première inconvenance à écarter.

D'autre part, les démarches dialectiques du Cur Deus Homo nous ont contraints de poser des rationes objectivement antérieures au mystère et à la foi en la Rédemption (chapitre IV). Par ailleurs, l'état d'esprit des infidèles réclamait que ces mêmes rationes fussent établies en deça de toute catégorie de mystère, sur un plan a posteriori, accessible à tout esprit humain et contrôlable critiquement en ce qui concerne les convenances ou les inconvenances par rapport à Dieu (chapitre 8). Nous retrouvons amplifiées ces mêmes exigences à ce nouveau départ du Cur Deus Homo. L'argumentation sera vraiment a priori praemonstrata ratione - a priori non seulement par rapport à la Rédemption, mais bien par rapport à toute l'économie historique de l'Incarnation. "De incarnation tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est ... Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse" (80). Il y a dans cette convention une exclusion, une abstraction dialectique de l'objet de la foi en l'Incarnation même en son état le plus implicite avant la Révélation du Nouveau Testament. Une référence au chapitre 20e nous impose cette extension absolue de la position méthodologique de saint Anselme : "Hoc non dicitur nisi illis qui aut expectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus." (81) Non pas assurément une négation de la foi, mais une situation dialectique où introduire les rationes de convenance ou les objections d'inconvenance.

A priori par rapport à toute l'économie de l'Incarnation, l'argumentation cependant devra prendre un point de départ a posteriori, par rapport à Dieu, selon des postulats rationnellement contrôlables. On convient donc ici de poser certains faits que peuvent accepter de part et d'autres fidèles et infidèles : "Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam

transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est" (82).

Notons que dans ce nouveau départ dialectique du Cur Deus Homo, nous retrouverons sensiblement les mêmes rapports entre foi et raison, entre fidèles et infidèles. Saint Anselme affirme certains postulats qu'il tient de sa foi, mais d'un objet de la foi antérieur théologiquement et historiquement à l'Incarnation : "et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est".

Les infidèles acceptent les mêmes prémisses, non pas parce qu'elles seraient certifiées par la foi ou qu'elles pourraient avoir quelque relation avec la foi, mais bien parce qu'elles ne démentent pas la convention dialectique d'éliminer toute inconvenance par rapport à Dieu : "Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens deo videtur" (83). Saint Anselme d'ailleurs rappellera lui-même au chapitre 25e ce consentement des infidèles aux principes qui sont posés ici au point de départ de l'argumentation : "cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum" (84).

Cette introduction immédiate au contenu de la deuxième partie du premier livre précise et détermine le programme plus général de la Praefatio. Dans ce premier texte, nous lisions : "Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo" (85). Cette clause impossibile ullum hominem salvari sine illo est ainsi déterminée par le texte du chapitre 10, selon cette notation plus concrète : "impossibile quemquam pervenire ad beatitudinem nisi dimissis peccatis ... necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat" (86).

Autrement dit, l'intention du traité est de prouver que le Christ est nécessaire au salut de l'homme parce qu'il est nécessaire à la rémission des péchés. Dimissis peccatis est ainsi proposé comme le moyen terme d'une longue démonstration. C'est exactement ce qu'introduit le chapitre 11 : "quaerendum ergo est qua ratione deus dimittat peccata hominibus" (87).

Dans l'analyse de la deuxième partie du premier livre du Cur Deus Homo, nous pourrions distinguer trois blocs dialectiques plus homogènes qui sectionnent selon ses articulations majeures la structure de cette partie du Cur Deus Homo. Voici les quantités logiques que nous pouvons objectivement découper : premier bloc : chapitre 11; deuxième bloc : chapitres 12-15; troisième bloc : chapitres 19-24. Le chapitre 25 explicitera la conclusion de toute la démonstration.

J'explique tout de suite pourquoi j'exclus de ce plan, en fait de la structure du Cur Deus Homo, le contenu des chapitres 16-18. Constatons d'abord que le principe formulé au début du chapitre 16e est, à quelques termes près, identiquement repris à la première phase du chapitre 19 : "Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret" (88). Au chapitre 19 nous lisons : "Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret" (89). Il ne paraît donc pas qu'on ait enregistré progression dialectique entre le chapitre 16 et le chapitre 19, si bien que dans la démonstration de saint Anselme, tout le bloc 19-24 pourrait trouver son lieu logique immédiatement après la conclusion du chapitre 15. Or, c'est ce qui est vérifiable textuellement : "Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret.

Hoc credimus, sed vellem aliquam huius rei rationem habere.

Fallis me. Non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione dei, et tu mihi interseris alias quaestiones.

Ne irascaris, "Hilarem datorem diligit deus". Nam nemo magis probat se hilariter dare quod promittit, quam qui plus dat quam promittit. Dic ergo libenter quod quaero." (90) Voyons maintenant les dernières lignes du chapitre 18 : "Non me paenitet quia coegi te, ut de angelis haec diceres. Nam non frustra factum est. Nunc redi ad id unde digressi sumus." (91) Tout le bloc 16-18 introduit donc une digression dans le traité, une digression qui arrête simplement la progression dialectique de la

démonstration et qui, au surplus, est étrangère à l'objet précis qu'on avait déterminé : "non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione dei". La référence au chapitre 10 : "de incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est" (92), est évidente.

Nous sommes donc justifiés d'exclure de notre analyse cette section des chapitres 16-18. Sinon par son objet, du moins par son développement, cette section est étrangère à la structure du Cur Deus Homo. Toutefois ces chapitres proposent une problématique très importante en histoire doctrinale.C'est, en un sens, par le biais de ces chapitres extrinsèques que le Cur Deus Homo s'introduit dans la théologie de la Rédemption au XIIe siècle, alors que le système anselmien lui-même sera critiqué par la dialectique qu'exerce ici saint Anselme. Au plan dialectique du Cur Deus Homo, c'est aussi l'occasion d'éprouver qu'une ratio n'est pas contredite par une autre d'un ordre inférieur. "Sed si in illis rebus de quibus diversa sentiri possunt sine periculo, sicuti est istud unde nunc agimus - si enim nescimus utrum plures homines eligendi sint angeli perditi an non, et alterum horum magis aestimamus quam alterum, nullum puto esse animae periculum; si, inquam, in huiusmodo rebus sic exponimus divina dicta, ut diversis sententiis favere videantur, nec alicubi invenitur ubi quid indubitanter tenendum sit determinent, non arbitror reprehendi debere" (93). Toute la théologie scolaire des convenances de l'Incarnation trouve dans ces chapitres ses sources littéraires et doctrinales.

Voyons maintenant le contenu du premier bloc, chapitre XI. Concrètement, dans ce chapitre, on va définir les éléments du moyen terme qui doit supporter toute la démonstration dimissis peccatis. On définit donc quid sit peccare. On définit aussi quid sit pro peccato satisfacere, parce que précisément la satisfaction va être proposée comme le seul mode rationnel de rémission des péchés.

Il y a un dû que toute créature doit à Dieu. C'est la soumission, dans l'ordre moral, de la volonté de la créature à

la volonté de Dieu. Cette soumission constitue un état de justice. Cette justice, étant un équilibre dont nous verrons au chapitre XV qu'il s'inscrit dans l'ordre du monde, se réfère à l'honneur de Dieu qui se manifeste précisément par l'ordre du monde. Parce que cet ordre du monde tient à la soumission de toute la création à Dieu et s'exerce par la domination positive de la volonté de Dieu sur tout l'univers, l'honneur de Dieu devient ainsi un objet pour ainsi dire premier de sa justice.

Il faut donc discerner dès maintenant, au besoin en recourant à certaines anticipations, un triple plan de la justice. Dans l'ordre de l'opération, justice commutative : le dû; dans l'ordre de l'intention, justice morale, au sens biblique que suggère le rappel du psaume - rectos corde - et que confirme une référence implicite mais réelle au De Veritate : "justitia sive rectitudo voluntatis" (94). C'était déjà le concept de justice appliqué au Christ au chapitre X; enfin, justice de Dieu qui ne peut pas se désintéresser de son honneur.

Il faut garder en mémoire cette triple extension de la justice pour entendre dans toute leur amplitude la définition du péché et de la satisfaction que saint Anselme propose. Autrement, on risque de s'enfermer dans l'étroitesse d'un juridisme facilement anthropomorphique, une catégorie volontiers exclusive à laquelle une exégèse trop rapide tend trop souvent à réduire le Cur Deus Homo. C'est d'ailleurs un problème qui devrait être examiné dans notre chapitre sur le théocentrisme du Cur Deus Homo, dont l'objet plus immédiat est précisément pourvu par cette partie du traité.

Le péché est donc une triple injustice. Refus d'un dû : "Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum"(95). Ce dû est la soumission de la volonté de l'ange ou de l'homme à la volonté de Dieu. "Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei" (96). Le péché étant un refus de cette soumission, est une injustice morale. "Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo

voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde" (97). Cette soumission est l'honneur essentiel et premier que la créature doit à Dieu et que Dieu exige par les titres mêmes de sa création. Le péché étant un refus de cet honneur, déshonore Dieu et devient passible de la justice divine : "Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare" (98). Par cette référence à l'honneur de Dieu, le péché n'est pas seulement un acte; c'est en quelque sorte un état qui tient à la persistance de la dette, au refus de l'injustice. "Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa" (99).

La satisfaction elle-même doit être entendue en fonction de la triple injustice que constitue le péché. Elle est d'abord une restitution d'un dû, injustement refusé. Cette restitution qui est ici assurée dans l'ordre de la justice commutative selon deux conditions radicales et essentielles qu'il importe de bien retenir parce qu'elles commanderont par la suite la progression de notre démonstration. C'est une restitution, qui n'est pas mesurée seulement par la valeur arithmétique de la dette. En plus de cette quantité objective, la restitution doit pourvoir une compensation morale de l'injure infligée par la révolte du péché. "Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid : ita qui honorem alicuius violat non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit restituit" (100). Appliqué à l'ordre de la justice morale, ce concept de satisfaction impliquera une restitution de la volonté du pécheur dans une nouvelle soumission à la volonté de Dieu; elle exigera par surcroît un hommage d'amour susceptible d'honorer Dieu plus profondément et dans une plus large extension que le déshonneur attenté par le péché. Cette clause et cette mesure de la satisfaction seront appliquées au chapitre XXI. D'autre part, la

satisfaction pour être une restitution adéquate, doit être une remise de biens libres, non dûs par un autre titre à celui à qui on doit réparation. "Hoc quoque attendendum quia cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset" (101). Cette clause sera appliquée au chapitre XX. Nous verrons dans le bloc des chapitres suivants comment la satisfaction se situe dans l'ordre théologique du gouvernement divin, i.e. par rapport à l'honneur de Dieu : "Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere : et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere" (102). C'est ce bloc que nous introduisons maintenant : chapitres XII-XV.

Le redeamus par où débute le chapitre XII suggère la reprise d'une problématique antérieurement engagée. Effectivement, on va écarter une fois pour toutes la possibilité pour Dieu d'opérer la restauration de l'homme sola voluntate. C'était là une alternative déjà suggérée au chapitre premier. C'était aussi une possibilité spéculative opposée à la théorie des droits du démon. Précisément, au chapitre VII, nous lisions ceci qui donne tout son sens à redeamus. "Nec qui peccat impunitus debet dimitti, nisi misericordia peccatori parcat et eum liberet ac reducat" (103).

Essayons de dégager la ligne dialectique d'argumentation au cours de ces chapitres. A cet effet, on peut écarter provisoirement de très belles considérations de saint Anselme sur la nature et les attributs de Dieu, quitte à les assumer dans notre chapitre sur le théocentrisme du Cur Deus Homo. De même, on peut omettre de vérifier la fidélité de saint Anselme à refuser dialectiquement toute inconvenance par rapport à Dieu, assurant ainsi chaque fois un progrès de son argumentation. Nous pouvons reporter cet examen au chapitre prévu sur la méthode théologique du Cur Deus Homo. Dans ce dépouillement, essayons de découvrir quelles articulations ces chapitres paraissent présenter dans la structure du Cur Deus Homo. Je ne suis pas ici l'ordre matériel du texte, parce que le chapitre XII contient certaines

données dont on ne peut saisir toute l'intelligibilité ou la fonction dialectique que dans une référence au chapitre XV. C'est le cas du principe : "recte ordinare peccatum" (104). Voici quel me paraît être l'apport dialectique de ce bloc à la structure du Cur Deus Homo.

Par la triple injustice qu'il implique, le péché attente finalement à l'honneur de Dieu. L'honneur de Dieu, en soi, comme Dieu lui-même est immuable et absolu. "Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis" (105).

Cet honneur de Dieu extrinsèquement tient à l'ordre du monde régi par la loi de la Sagesse et de la Providence divine. L'équilibre de l'ordre, un ordre aux dimensions cosmiques tient intimement aux fins de la créature rationnelle et à l'accord de la nature rationnelle avec ces propres fins : "Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationabilis natura cui datum est intelligere quid debeat" (106).

La nature rationnelle honore Dieu en se soumettant aux lois de la conscience, en soumettant sa volonté à la volonté du Créateur qui régit la création. Cette soumission n'ajoute rien à Dieu, mais en reconnaissant la domination souveraine de Dieu sur elle-même, la nature rationnelle se maintient à sa place et maintient avec elle l'ordre du monde. "Quae cum vult quod debet, deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat" (107).

En refusant de soumettre sa volonté à la volonté divine dans l'ordre moral, la créature rationnelle renie sa propre fin : elle refuse l'ordre du monde, tel qu'il est conçu par la Sagesse divine et, autant qu'il tient à elle-même, elle tend à détruire le gouvernement providentiel de Dieu : "Cum vero non

vult quod debet, deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret" (108).

Dieu intrinsèquement ne perd pas son honneur : "Deum impossibile est honorem suum perdere" (109). Quelle que soit sa liberté et ses refus, la volonté de la créature n'échappe pas à la volonté divine. Dieu, dans sa sagesse, maintient l'ordre du monde contre toutes les révoltes possibles de la créature rationnelle, malgré toute l'anarchie que le péché tend à introduire ou à maintenir dans le gouvernement divin. L'ordre du monde tiendra toujours à une soumission de la volonté créée à la volonté créatrice. Quand cette soumission ne sera pas volontaire, elle sera contrainte. Il y a deux modes de soumission volontaire : ou bien la soumission par obéissance aux lois morales, en ne péchant pas; ou bien, après le péché, la satisfaction libre, spontanée, personnelle, selon la loi objective que nous avons déterminée. La soumission par contrainte, c'est la punition que Dieu inflige, doit infliger au pécheur. "Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem deo sive non peccando sive quod peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut deus eum invitum sibi torquendo subicit et sic se dominum eius esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat" (110).

La satisfaction ou la peine rétabliront l'ordre du monde à la mesure de la Sagesse divine. Saint Anselme l'exprime dans une page admirable où l'on perçoit un sens de Dieu intensément religieux et profond. Je ne relis jamais sans émotion ce texte de haute contemplation et je ne résiste pas à le reprendre ici : "Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non esse sub caelo, aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo. Nam et unde et quo et qua irent, sub caelo essent; et quanto magis a qualibet caeli parte elongarentur, tanto magis oppositae parti

propinquarent. Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valeat, quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub voluntatem punientem; et si quaeris qua transit : non nisi sub voluntate permittente; et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciente poena exactio - excepto hoc quia deus de malis multis modis bona facit - in eadem universitate suum locum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus in sua dispositione videtur deficere." (111)

Par ce détour, on a donc recouvré le sens total de l'expression : "recte ordinare peccatum" (112), qu'on lit au début de ce bloc. Recte ordinare peccatum c'est, de la part de Dieu, rétablir l'ordre du monde, ou bien en exigeant une satisfaction, ou bien en infligeant une punition.

La dialectique de cette section toutefois ne considère pas d'abord l'alternative de la satisfaction. Le chapitre XII l'exprime formellement : "Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire : si non punitur, inordinatum dimittitur" (113). On établit plutôt une certaine opposition dialectique entre les initiatives de la miséricorde et les exigences de la justice divine.

La miséricorde et la justice suggèrent ici deux hypothèses. Par une miséricorde toute gratuite. Dieu pourrait remettre le péché sans exiger une réparation mesurée objectivement, i.e. "sine omni debiti solutione" (114). La justice, par ailleurs, exigerait une punition, une peine. C'est la seule hypothèse qu'on considère à l'intérieur de la justice, puisqu'il est convenu qu'on écarte provisoirement la satisfaction. Dans son opposition au pardon gratuit et miséricordieux, il faut voir

comment la peine comporte réellement une solutio debiti : "In quo considerandum quia, sicut homo peccando rapit quod dei est, ita deus puniendo aufert quod hominis est. Quippe non solum id suum alicuius esse dicitur quod iam possidet, sed quod in eius potestate est ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret; cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo quamvis invitus solvit quod rapuit; quia licet, deus hoc ad usum sui commodi non transferat quod aufert - sicut homo pecuniam quam alii aufert in suam convertit utilitatem -, hoc tamen quod aufert utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, sibi subiecta esse probat" (115).

Puisque donc punir le pécheur, c'est lui imposer une solutio debiti, le pardon par miséricorde sine solutione debiti égale donc : non punire. - "Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire". Mais puisque punire est recte ordinare peccatum, ne pas punir par miséricorde, c'est donc : non recte ordinare peccatum; c'est donc inordinatum dimittitur (116).

Or, voyons les inconvenances conséquentes à cette hypothèse.

"A. Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur : quia similiter erit apud deum peccanti et non peccanti; quod deo non convenit.

B. Non possum negare.

A. Vide et hoc. Iustitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum eius quantitatem mensura retributionis a deo recompensetur.

B. Ita credimus.

A. Si autem peccatum nec solvitur nec punitur, nulli legi subjacet.

B. Non possum aliter intelligere.

A. Liberior igitur est iniustitia, si sola misericordia dimittitur, quam iustitia; quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut iniustitiam deo similem faciat; quia sicut deus nullius legi subiacet, ita et iniustitia" (117).

Plus impérieusement encore que ces conséquences, la propre nature de Dieu interdit en quelque sorte que le péché soit ainsi remis dans un pardon gratuit : "Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere" (118). Or, dans le cas d'un péché remis gratuitement sans aucune exigence d'une compensation objective, c'est l'ordre du monde lui-même dans ce qu'il a de plus excellent qui n'est pas rétabli. "Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert ..." (119). Nihil autem iniustius toleratur, quam quo nihil est minus tolerandum..." Ce désordre suprême étant maintenu, c'est l'honneur de Dieu qui est suprêmement compromis, puisque l'honneur de Dieu tient à l'ordre du monde. Or Dieu ne peut pas être indifférent à son honneur. Si en effet rien n'est plus grand, rien n'est meilleur que Dieu, il n'est donc rien que la justice suprême, qui est Dieu lui-même, ne puisse conserver plus justement que l'honneur de Dieu. Dieu ne peut donc pas encourir cette inconvenance de renier son propre honneur. Dieu ne peut donc pas remettre le péché par pure miséricorde. "Alioquin ... deus ipsi iustus non erit" (120).

Nous avons donc écarté comme ratio exclusive de dimittere peccatum la Miséricorde (121). C'est aussi sola voluntate que nous avons de la sorte et définitivement écartée de la dialectique du Cur Deus Homo.

Puisque nous avons constaté au chapitre X que dimissis peccatis devait être le moyen terme de toute la démonstration de cette seconde partie du premier livre, puisque nous venons d'établir que le pardon par pure miséricorde, sine solutione debiti, ne peut pas être un mode raisonnable de rémission des péchés, il faut donc poser en conclusion que la rémission des péchés exige nécessairement solutio debiti. Or, à ce plan, nous sommes amenés en présence d'une alternative qui prend l'urgence d'un dilemme. "Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur" (122). Il n'y a donc que deux modes possibles pour dimissis peccatis : ou la satisfaction, ou la peine.

Or, le troisième bloc, chapitres XIX-XXIV, va éliminer

dialectiquement la peine comme ratio objective et rationnelle de dimitter peccatum en posant comme nécessaire la ratio satisfaction.

A l'intérieur de ce troisième bloc, on peut distinguer la progression suivante. Le chapitre XIV établit la nécessité objective de la satisfaction en fonction de la dialectique générale du Cur Deus Homo. Les chapitres XX-XXIV établissent l'impossibilité pour l'homme d'accomplir les exigences objectives de la satisfaction, i.e. selon les deux conditions essentielles définies au chapitre XI. C'est ce qui amène et impose la conclusion : Quod ex necessitate per Christum salvetur homo.

Le principe qui commande toute cette section est en fait, une détermination concrète du principe plus général accepté à la fois par les fidèles et les infidèles, au chapitre X, comme base dialectique de toute l'argumentation du Cur Deus Homo. Au chapitre X on posait comme postulat : "Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem". Ici, au chapitre XIX, nous déterminerons : "Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret" (123). Cette formule implique, comme nous allons voir, que l'homme est destiné à la béatitude, à cette béatitude que les mauvais anges ont refusée.

De ce principe une double déduction permet de conclure à la nécessité de la satisfaction. Le premier raisonnement est conditionné par la béatitude de l'ange et se réfère finalement à la justice de Dieu. Le deuxième raisonnement est conditionné par la béatitude à laquelle l'homme est destiné indépendamment de toute comparaison concrète avec la béatitude de l'ange, et indépendamment de toute hypothèse de péché ou de l'ange ou de l'homme. L'argument se réfère finalement à la Sagesse de Dieu.

Voyons le premier raisonnement.

Puisque l'homme est appelé à remplacer les anges déchus, il devra être lui-même au ciel tels que devraient être les anges s'ils n'étaient pas tombés, i.e. concrètement tel que sont actuellement au ciel les bons anges. "Tales ergo oportet esse homines in illa civitate superna qui pro angelis in illam

assumentur, quales ibi futuri erant illi pro quibus ibidem erunt, id est quales nunc sunt boni angeli" (124). Il faut voir que cette conséquence est exigée par deux principes déjà mis en oeuvre. Le nombre prédéterminé des élus, qui exige le remplacement des anges déchus, exige ultérieurement que l'homme parvienne exactement à la même situation que devraient occuper les mauvais anges, s'ils n'avaient pas péché par orgueil. C'est ici la même équation rigoureuse que nous avons éprouvée dialectiquement au chapitre V, en posant que l'homme racheté devait être l'égal des bons anges, selon sa vocation même à la béatitude. "An non intelligis quia, quaecumque alia personna hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur ? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset : cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent" (125). Mais cette équation est elle-même mesurée par un autre principe déjà appliqué dans la dialectique du Cur Deus Homo : le principe que Dieu, par sa nature même, doit être persévérant et conséquent dans ses desseins et dans ses oeuvres. Le principe était déjà appliqué au chapitre IV. "Alioquin non erunt restaurati qui ceciderunt, et sequetur quia deus aut non poterit perficere bonum quod incepit, aut paenitebit eum tantum bonum incepisse; quae duo absurda sunt"(126). - Notons le sequetur qui lie dialectiquement les deux principes.

Or, ces deux principes imposent à la justice de Dieu d'exiger une satisfaction de l'homme pécheur. En effet, sil'homme dans sa création a été prédestiné à être l'égal des bons anges, il faut voir qu'après le péché de l'homme, cette égalité n'existe plus : le bon ange n'a pas péché; l'homme a péché. Or, peut-on concevoir que Dieu pourrait maintenir et amplifier cette inégalité, en admettant au ciel l'homme pécheur et en n'exigeant de lui aucune compensation ou réparation objective ? De la part de Dieu, ce serait un illogisme de donner le ciel à l'ange parce qu'il n'a pas péché et de le donner également à l'homme, et dans

une égalité stricte avec l'ange, malgré que l'homme ait péché. Cette égalité hypothétique tiendrait, au fait, à une injustice de Dieu envers l'ange. Il est typique de noter qu'on prend ici la contre-partie exacte de la théologie traditionnelle des droits du démon. A la justice que Dieu devrait observer envers le démon, on substitue implicitement la justice que Dieu doit observer envers les bons anges. Les deux principes dont nous avons dégagé les implications majeures autorisent donc la dialectique à conclure que la satisfaction de l'homme est objectivement requise s'il veut obtenir de Dieu la rémission de son péché, rémission elle-même exigée par les fins de béatitude inscrites dans la prédestination de l'homme : "Non ergo decet deum hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam veritas non patitur eum levari ad aequalitatem beatorum" (127).

La même nécessité de la satisfaction est déduite à l'aide d'un second raisonnement qui suppose les mêmes principes que nous avons explicités, mais qui se réfère finalement à la Sagesse de Dieu. Cette fois, on fait abstraction de l'égalité qui doit être acquise ou maintenue entre l'ange et l'homme : "in solo homine, sine hoc quia debet angelis aequari" (128). L'équation cette fois est en fonction de la béatitude à laquelle l'homme en lui-même était prédestiné avant son péché. "Considera etiam in solo homine, sine hoc quia debet angelis aequari, utrum eum taliter deus ad beatitudinem ullam, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, debeat provehere"(129). La mesure rigoureuse de cette équation autant que la persévérance de Dieu dans ses fins et dans ses oeuvres exigent la satisfaction : "Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum" (130). La référence à la sagesse de Dieu était prouvée par une comparaison dans le style des <u>Similitudines</u> : "Putabisme illum sapientem ?" (131)

Notons que cette nécessité dialectique de la satisfaction pourvue par les deux arguments qu'on vient de recenser élimine implicitement l'hypothèse de la punition. Nous avions posé, en effet, au terme du bloc précédent, l'alternative : aut poena, aut satisfactio. Or, nous venons de déduire que la satisfaction est exigée par la béatitude à laquelle l'homme est destiné. Ultérieurement Dieu lui-même, dans l'extension de sa Sagesse et dans les exigences de sa justice, malgré le péché et par delà le péché, doit conduire l'homme à la béatitude : autrement,Dieu n'est pas fidèle à lui-même. Or, la punition qu'exigerait la Justice de Dieu, c'est précisément une privation effective et juridique de la béatitude, selon ce que nous avons établi au chapitre XIV. Punissant l'homme en le privant de la béatitude, Dieu ne restaurerait donc pas l'homme dans les fins et dans l'état de sa prédestination; Dieu, en conséquence, ou bien n'aurait plus la puissance de mener à bonne fin ses propres desseins, ou bien se serait repenti d'avoir commencé l'oeuvre et le gouvernement de sa création. Cette double rupture, ce manque de persévérance répugne à la nature de Dieu.

L'expérience de nos derniers cours vaut la peine d'être enregistrée et interprétée. Je n'avais jamais espéré une illustration aussi concrète des principes et des avertissements que j'avais formulés dans l'Introduction de ce cours. Je reprends ici littéralement une page de cette Introduction :

"Il ne faut pas oublier que la spéculation de saint Anselme représente une expérience antérieure à la redécouverte des grandes oeuvres aristotéliciennes. Or, les notions de convenance et de nécessité qui conditionnent toute l'argumentation du Cur Deus Homo, sont chargées d'implications épistémologiques. En s'assimilant progressivement toute la philosophie et la noétique aristotélicienne, la scolastique ne pouvait pas éviter de référer les catégories de convenance et de nécessité au plan du réel, de la réalité concrète et objective; elle ne pouvait éviter encore moins de référer ces catégories, non seulement au plan réaliste des objets de la pensée, mais au plan de la connaissance elle-

même qui est radicalement conditionnée par la distinction du surnaturel et du naturel. Foi et raison ne diffèrent pas seulement par leurs objets; elles se distinguent en tant même que connaissance. Ainsi contrainte par les données aristotéliciennes, la scolastique érigeait nécessairement la distinction du convenable et du nécessaire en un principe méthodologique applicable à tout son donné de foi.

"On peut comprendre, en conséquence, qu'on jugera diversement l'expérience de spéculation chrétienne de saint Anselme, selon le jugement qu'on portera sur l'aristotélisme postérieur à son oeuvre. Admettons et apprécions à leur vrai mérite les services que l'aristotélisme scolastique a rendus à l'épistémologie théologique. On peut se demander toutefois s'il est légitime d'assigner et de juger la théologie anselmienne de la Rédemption d'après les requêtes d'un système beaucoup plus évolué, historiquement inconnu et étranger à l'auteur du _Cur Deus Homo_. Même s'il faut reconnaître la légitimité théologique de ce traitement, il faut admettre que, pour être juste et efficace, il doit exiger au préalable une appréciation historiquement exacte du texte et de la pensée de saint Anselme. Et ici il faut bien convenir qu'on doit opérer un discernement particulièrement délicat entre les critères théologiques et les critères historiques, car l'équation théologique posée par la scolastique entre convenance et nécessité peut fort bien avoir un tout autre sens que ce que saint Anselme exprime dans ses termes : _convenientia_, _necessitas_ et _ratio necessaria_.

"On perçoit donc combien il peut devenir périlleux pour une exégèse positive du _Cur Deus Homo_ d'emprunter sa problématique aux systèmes scolastiques, car si la scolastique a soumis la théologie de saint Anselme à une critique spéculative très profonde et très juste, il ne suit pas nécessairement que ce soit le résultat d'une critique historique. On peut critiquer saint Anselme en le lisant dans un sens aristotélien et thomiste. On doit le lire d'abord dans son sens anselmien" (132).

Toutes les difficultés et les déceptions que nous avons

éprouvées dans nos dernières leçons viennent de ceci que nous avons demandé à la théologie de saint Anselme d'être une science du donné de foi, alors qu'elle n'a pas d'autre prétention que de nous proposer une dialectique de la foi, des objets de la foi. Il y a là toute la différence au monde. Une science se construit sur la nécessité d'un objet et entend maintenir cette nécessité objective dans une conclusion. Il peut suffire à la dialectique de se construire sur du probable. Entendons l'expression "probable" dans son sens le plus primitif : ce qui peut être prouvé, mais ce qui peut être prouvé, non par démonstration, mais par syllogisme (133). Sont principes convenables du syllogisme dialectique les propositions que tiennent pour vraies soit le commun des hommes, soit les sages ou la plupart d'entre eux. C'est en cela que consiste leur probabilité (134). Ce sont les "endoxsa" d'Aristote que saint Thomas traduit habituellement par probabilia. Ces principes suffisent à l'usage qu'on en veut faire. Tandis que le syllogisme démonstratif - celui de la science - procède de ce qui est en soi le plus connu, des causes propres de la conclusion, le syllogisme dialectique procède de ce qui est plus connu quant à nous, ou des principes communs et logiques de la conclusion (135). Quand même la proposition initiale serait réductible à une autre qui la rendrait certaine, le dialecticien n'a pas de souci d'opérer cette preuve : il l'assume comme elle se présente, en sa probabilité, et il raisonne à partir de là. La conclusion du syllogisme dialectique sera nécessaire si elle ne s'oppose pas aux lois de l'esprit qui raisonne. La ratio necessaria sera-t-elle non par la nécessité métaphysique des principes, mais par leur nécessité logique qui engendre la nécessité logique de la conclusion.

A la lumière de ces données, reprenons l'argumentation de saint Anselme sur la nécessité de la satisfaction au chapitre XIX.

Quels sont les principes, les propositions du syllogisme ? "Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem" (136).

- Proposition déterminée plus concrètement, ainsi que nous avons vu, en cette autre : "Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret" (137). Une démonstration théologique ne peut accepter ces principes qu'au conditionnel, une condition qui se réfère à Dieu lui-même, à sa liberté et à la contingence absolue que la liberté de Dieu introduit dans les faits de la création et de la prédestination. Cette critique, la théologie du XIIIe siècle l'a faite. Vous l'avez faite vous-mêmes.

Or, il faut voir que saint Anselme n'a pas à faire cette critique. Par tempérament autant que par une nécessité historique, saint Anselme ne peut concevoir la théologie que comme une dialectique de la foi. La dialectique est une science de l'esprit; elle n'est pas un ARS REALIS : en elle-même, elle est dépourvue de toute aptitude à devenir science de la nature. Pour autant, elle n'est pas dépourvue de toute utilité. Saint Augustin rappelait aux médiévaux de ce temps que la dialectique est "l'arme la plus excellente contre l'hérésie" (138). Par ailleurs appliquée en théologie, la dialectique garde un certain contact avec le réel par le réalisme même de la foi. De là l'observance rigoureuse et constante chez saint Anselme à n'admettre jamais quelque principe qui contredirait les données expresses de la foi.

Quand saint Anselme donc propose comme donnée initiale que l'homme est destiné à la béatitude, que Dieu veut restaurer le nombre des élus par des hommes prédestinés à remplacer les anges déchus, il lui suffit pour accepter cette proposition, qu'elle n'implique aucune contradiction intrinsèque ni quelque contradiction avec la foi. Il lui suffit d'autre part que l'adversaire lui concède cette proposition. Le syllogisme ne reposera pas sur la vérité intrinsèque de la proposition; il repose sur la concession que lui accorde l'adversaire et que lui-même n'a pas de raison de refuser. La seule limite qu'impose l'adversaire et qu'accepte saint Anselme, c'est que ni les principes ni les conclusions ne doivent introduire ou maintenir une

inconvenance par rapport à Dieu, ou ce qu'on pourrait juger inconvenance par rapport à Dieu.

L'argument obéit strictement à ces lois que l'esprit lui-même s'impose. Il déduit les implications des termes et de leur sens réaliste, non pas nécessairement de leur sens objectif.

Constatons en effet que tout l'argument de la nécessité de la satisfaction repose sur le sens de restaurare. Restaurare signifie un retour à un état de choses qui existait auparavant: le terme implique une exigence d'égalité entre ce qui était et ce qui doit être rétabli. Ce sens de restaurare a une affinité réelle avec le concept de satisfaction, puisque satisfaction implique restitution, rétablissement d'égalité avec le droit de celui qui a été offensé selon la définition même qu'on a convenu d'appliquer à la satisfaction.

Ainsi une restauratio des anges par les hommes exige que l'homme devienne égal de ce qu'était l'ange avant sa déchéance, de ce que serait l'ange s'il n'avait pas péché, de ce qu'est actuellement le bon ange qui n'a pas péché.

Or, cette égalité n'existe pas, puisque l'ange n'a pas péché, alors que l'homme a péché. L'égalité n'existerait pas si l'homme était promu à la béatitude par une pure miséricorde de Dieu qui n'exigerait rien de l'homme pécheur. Cette hypothèse d'une miséricorde entièrement gratuite est du reste dialectiquement écartée puisqu'on a prouvé dialectiquement qu'elle introduisait une inconvenance en Dieu. L'égalité n'existerait pas, parce que l'ange aurait mérité la béatitude parce qu'il n'a pas péché, alors que l'homme serait béatifié malgré qu'il a péché.

D'autre part, la loi dialectique d'écarter toute inconvenance par rapport à Dieu interdit d'assumer l'hypothèse d'une punition. La punition adéquate dans le cas est une privation de la béatitude. Privation de la béatitude ne pourrait donc pas accomplir une restauratio qui est prise en fonction de la béatitude. D'autre part, l'impossibilité spéculative de parvenir à une restauratio introduirait en Dieu cette inconvenance : un manque de persévérance dans ses desseins.

Par ce jeu d'éliminations et de conséquences à partir du principe qu'on a convenu d'admettre, on est donc contraint d'admettre la satisfaction. Des trois hypothèses possibles, miséricorde sans solutio debiti, punition par privation de béatitude et satisfaction cum solutione debiti, la satisfaction seule permet de maintenir que l'homme est destiné à la béatitude et qu'il doit remplacer les anges déchus. L'obligation ou la nécessité de la satisfaction ne sont pas démontrées en elles-mêmes, par un recours à des évidences intrinsèques : elles sont imposées à l'esprit sous la pression des lois spontanées de l'esprit lui-même et des conditions qu'il s'est imposées à lui-même.

On retrouve la même démarche dialectique dans le second argument. La seule différence est que l'égalité à rétablir se prend en fonction de la béatitude à laquelle l'homme était destiné avant son péché, indépendamment de toute comparaison avec la béatitude de l'ange. Il s'agit d'une restauratio du premier état de l'homme. La conclusion est la même : "Tene igitur certissime quia sine satisfactione id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum" (139).

Le texte de saint Anselme ne nous pourvoit pas autre chose. Je ne crois pas que les intentions de saint Anselme aient cherché autre chose. Nous avons peut-être l'exigence de trouver autre chose; nous pouvons même être déçus de ne pas trouver autre chose dans son texte. Mais dans une étude historique, dans l'étude d'un texte, plus encore dans une étude qui s'est imposée comme premier objet une expositio textus, ce qu'on doit chercher ce n'est pas la plénitude de vérité spéculative d'un objet, c'est le texte lui-même et ce qu'il dit : non ce qu'il pourrait ou devrait dire. C'est le principe le plus élémentaire de la méthode historique que nous appliquons présentement. La méthode n'est pas nouvelle, l'oubli de la méthode n'est pas nouveau non plus.

Par là, nous sommes amenés à constater de plus près que

dans la structure du Cur Deus Homo l'équation qui mesure la restauration de l'homme en fonction de la béatitude à laquelle il est prédestiné, et l'équation qui mesure la satisfaction en fonction du péché sont commandées originellement par une équation que Dieu, en quelque sorte, se doit de maintenir avec lui-même. Nous pourrons encore vérifier de plus près cette liaison logique et objective des principes anselmiens. Elle permet d'entrevoir déjà combien la théologie du Cur Deus Homo est radicalement théocentrique.

C'est du reste dans la même perspective théocentrique qu'il faut situer la seconde section du bloc XIX-XXIV qui traite objectivement de la mesure de la satisfaction, une mesure que l'homme est impuissant à rencontrer. Ce théocentrisme est nettement affirmé au début du chapitre XX : "Hoc quoque non dubitatis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitum quia quamlibet parvum inconveniens impossibile est in deo" (140).

Concrètement, la satisfaction est ainsi mesurée selon les deux conditions essentielles définies au chapitre XI. C'est d'abord la deuxième condition qui est mise en oeuvre. Rappelons-en les termes : "Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset" (141).

Or, quelles sont les oeuvres que le pécheur peut produire devant Dieu comme satisfaction de ses péchés ? A la question, Boson répond en proposant l'ensemble de sa vie religieuse, la référant explicitement à l'honneur de Dieu. "Paenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et oboedientiam.
Quid in omnibus his das deo ?
An non honoro deum, quando propter timorem eius et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abicio, in abstinentiis et laboribus delectationes et quietem huius vitae calco, in dando

et dimittendo quae mea sunt largior, in oboedientia me ipsum illi subicio ?" (142) Dans un mouvement très habile, saint Anselme réplique à Boson que tout ce renoncement serait imposé par la seule vocation à la béatitude et par le désir d'y parvenir effectivement, qu'en conséquence Boson serait tenu de vivre de la même manière même s'il n'avait aucun péché à réparer. Boson lui-même et tout ce qu'il détient est en quelque sorte déjà hypothéqué au service de l'honneur de Dieu avant toute considération et tout fait de péché. Malgré quelques exagérations de la dialectique qui est ici trop optimiste, il faut percevoir le sentiment très religieux qui l'anime. Il y a,dans ce chapitre, un sens aigu de la vertu de religion, qu'il faut référer encore au théocentrisme du Cur Deus Homo.

L'argumentation des chapitres XXI-XXIII à l'intérieur du même bloc se fonde sur la première condition de la satisfaction, selon la définition fournie par le chapitre XI. La démonstration s'accomplit en deux temps. D'une part, on mesure la satisfaction personnelle de l'homme selon la gravité du péché actuel et selon l'injure que le premier péché a infligée à Dieu : chapitres XXI-XXII. D'autre part, on mesure la satisfaction selon l'extension du péché originel : chapitre XXIII.

La première considération est posée à la manière des Similitudines. Saint Anselme imagine une mise en scène pour faire apparaître dans tout son réalisme moral la gravité du péché qui est d'être : contra voluntatem dei.Boson est en présence de Dieu lui-même. Un tentateur lui propose une simple immodestie de regard : "unius tam parvi peccati sicuti est unus aspectus contra voluntatem Dei" (143). Dieu qui est présent, interdit à Boson ce regard. "Si videres te in conspectu dei, et aliquis tibi diceret : aspice illuc; et deus e contra : nullatenus volo ut aspicias : quaere tu ipse in corde tuo quid sit omnibus quae sunt, pro quo contra voluntatem dei deberes illum aspectum facere" (144).

L'analogie dépasse vite le plan de l'imagination. Boson est d'abord amené à distinguer l'action physique du péché et sa

gravité morale : "Cum considero actionem ipsam, levissimum quiddam video esse; sed cum intueor quid sit contra voluntatem dei, gravissimum quiddam et nulli damno comparabile intelligo" (145). Du simple péché d'immodestie, la considération passe au péché en soi. Nous sommes toujours en présence de Dieu et notre conscience doit toujours entendre la défense de la volonté divine. C'est l'une et l'autre que nous renions en chacun de nos péchés : "Sic graviter peccamus, quotiescumque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu eius, et semper ipse praecepit nobis ne peccemus ... nimis periculose vivimus" (146).

La comparaison de saint Anselme nous permet d'estimer très concrètement la mesure de la satisfaction requise pour un seul péché actuel. Boson est contraint d'admettre que dès lors que Dieu lui interdit ce regard furtif et immodeste, lui-même ne devrait y consentir ni pour prévenir sa propre damnation,ni même pour conjurer l'anéantissement de tout l'univers, de tous les mondes possibles, en un mot tout ce qui n'est pas Dieu :
"A. Remove hanc necessitatem et de solo hoc peccato considera, si possis illud facere pro te ipso redimendo.
B. Aperte video quia non possum.
A. Ne te diutius protraham : quid si necesse esset aut totum mundum et quidquid deus non est perire et in nihilum redigi, aut te facere tam parvam rem contra voluntatem dei ? ...
A. Quid si plures essent mundi pleni creaturis, sicut iste est ?" (147)

Il y a ici une déduction implicite qu'il faut dégager. Si donc le refus d'une simple immodestie du regard dès lors qu'elle est interdite par la volonté de Dieu, doit être préféré aux biens de son propre salut, de l'univers et de tout ce qui n'est pas Dieu, c'est donc que le péché égale en malice ce que représentent en bien les diverses hypothèses suggérées par saint Anselme. En conséquence, puisque "patet quia secundum quantitatem peccati exigit deus satisfactionem" (148),le pécheur

pour un seul péché actuel, si minime soit-il, devrait donc offrir à Dieu, en compensation, une somme de biens égale à toute la bonté diverse de la création, de tout ce qui n'est pas Dieu. Retenons particulièrement cette clause : quidquid deus non est : elle reviendra dans l'argumentation, particulièrement au lib. II, chapitre VI. Toute l'analogie produite ici par saint Anselme sera d'ailleurs reprise au livre II, chapitre IV.

On présente déjà vers quelle impuissance absolue de satisfaire adéquatement pour le péché nous achemine la dialectique de saint Anselme. Cette impuissance est d'ailleurs accrue par une référence à cette compensation morale que doit pourvoir une juste satisfaction en plus de son adéquation stricte au délit matériellement estimé. Le péché de l'homme, du premier homme, dans ses circonstances historiques impliquait une injure particulière qui devient elle-même matière à satisfaction et qui accroît la mesure de la satisfaction. Il y aurait lieu de démontrer ici comment saint Anselme assume dans son propre système certaines données de la théorie des droits du démon. Ce serait une matière pour le chapitre prévu sur la problématique augustinienne du Cur Deus Homo. Il suffit de constater ici comment cette nouvelle quantité s'inscrit dialectiquement dans la structure du Cur Deus Homo et dans les objets de la satisfaction.

L'homme a été créé sans péché et établi dans le paradis terrestre. Il était là, en quelque sorte, à la place de Dieu lui-même, dans le conflit entre Dieu et le démon. Le rôle de l'homme c'était de vaincre Satan en refusant la tentation. Dieu aurait trouvé son honneur dans cette victoire morale de l'homme. "Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro deo inter deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasione sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra

voluntatem et honorem dei" (149).

Or, l'homme a manqué à cette tâche que Dieu lui avait assignée : il a péché. Puisque l'homme a déshonoré Dieu en se laissant vaincre par le démon, il devra désormais, en justice stricte et avant de satisfaire pour le péché lui-même, réparer cette injure, rétablir l'honneur de Dieu dans les mêmes conditions où il était engagé auparavant. L'équation juridique qu'établit saint Anselme est amplifiée par une équation littéraire difficile à lire sinon à interpréter. En référence à la mesure de la satisfaction, l'idée est celle-ci : de même que l'homme, immortel en puissance, a consenti à pécher, de même mortel et par la mort il doit maintenant vaincre le démon pour éviter de pécher. "Iudica tu ipse, si non est contra honorem dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia huius contumeliae deo irrogatae, nisi prius honoraverit deum vincendo diabolum, sicut illum inhonoravit victus a diabolo. Victoria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde iuste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem ipse se fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet" (150). On perçoit que cette équation très stricte établit sur un plan rationnel et juridique les correspondances mystiques entre la chute et la Rédemption que les infidèles refusaient au chapitre III.

Le péché originel, on l'a reconnu, vient d'être considéré comme péché actuel d'Adam. Mais le péché originel est aussi péché de nature, ce qui ajoute à sa gravité et ce qui ne peut qu'amplifier les exigences et la mesure de la satisfaction. A cause de l'extension du péché originel, l'homme devra donc, par une satisfaction adéquate, récupérer son droit à la béatitude, non seulement pour lui-même, mais pour autant d'hommes qui, dans l'extension de la nature humaine et dans le plan de Dieu étaient et sont prédestinés à la béatitude. On a ici le même procédé d'équations littéraires construites selon un parallélisme strict. "A. Quid abstulit homo deo, cum vinci se permisit a diabolo ?

B. Dic tu, ut incepisti, quia ego nescio quid super haec mala quae ostendisti potuit addere.

A. Nonne abstulit deo, quidquid de humana natura fecere proposuerat ?

B. Non potest negari.

A. Intende in districtam iustitiam, et iudica secundum illam, utrum ad aequalitatem peccati homo satisfaciat deo, nisi id ipsum quod permittendo se vinci a diabolo deo abstulit, diabolum vincendo restituat : ut quemadmodum per hoc quod victus est, rapuit diabolus et deus recuperet.

B. Nec districtius nec iustius potest aliquid cogitari.

A. Putasne summam iustitiam hanc iustitiam posse violare ?

B. Non audeo cogitare.

A. Nullatenus ergo debet aut potest accipere homo a deo quod deus illi dare proposuit, si non reddit deo totum quod illi abstulit ut sicut per illum deus perdidit, ita per illum recuperet. Quod non aliter fieri valet nisi ut, quemadmodum per victum tota humana corrupta et quasi fermentata est peccato,cum quo nullum deus assumit ad perficiendam illam civitatem caelestem, ita per vincentem iustificentur a peccato tot homines quot illum numerum completuri erant, ad quem complendum factus est homo" (151).

Or, ainsi mesurée d'après les critères établis au chapitre XI, il faut bien reconnaître qu'une telle satisfaction, selon toutes ses requêtes, devient impossible à l'homme.

Tout ce que l'homme peut offrir à Dieu n'a pas de valeur satisfactoire, parce que toutes les oeuvres spirituelles de l'homme sont déjà un dû religieux antérieur au péché. "Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam" (152). L'homme est totalement impuissant à rencontrer la deuxième condition de la satisfaction.

Même impuissance,d'ailleurs conséquente de la première, à accomplir la satisfaction selon la première prescription. Etant donné la gravité du péché, aucun homme ne peut offrir la

somme de bien qui devient exigée pour sa satisfaction :
"A. Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras.
B. Et rationem video sic exigere, et omnino esse impossibile" (153).

De même l'homme ne peut pas mourir pour éviter de pécher, puisque sa naissance même le constitue en état de péché, ce qu'exigerait pourtant une mesure adéquate de la satisfaction due à Dieu :
"Quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato" (154).

Enfin l'homme ne pouvant même pas satisfaire pour lui-même, est-il encore plus impuissant à offrir une satisfaction que la justice divine pourrait étendre à tout le genre humain, à tous les prédestinés. "Sed hoc facere nullatenus potest peccator homo, quia peccator peccatorem iustificare nequit" (155).

Or, en de telles conditions d'impuissance, qu'advient-il de la béatitude à laquelle l'homme est destiné, qui est l'objet de son espérance et qui devrait être l'objet de la miséricorde de Dieu ? "Sed ex his omnibus videtur misericordia dei et spes hominis perire, quantum ad beatitudinem spectat, ad quam factus est homo" (156).

Il faut entendre ici un rappel implicite du principe que Dieu doit être fidèle à lui-même, qu'il faut éviter cette inconvenance d'attribuer à Dieu un manque de persévérance dans ses desseins et dans ses oeuvres. Puisque Dieu a prédestiné l'homme à la béatitude, Dieu se doit à lui-même de conduire l'homme à la béatitude. La miséricorde divine, pour accomplir effectivement la prédestination de l'homme, ne pourrait-elle pas remettre son péché à l'homme puisque celui-ci est radicalement impuissant à accomplir la satisfaction que requiert la justice de Dieu ? Ce n'est donc plus ici identiquement le problème de la pure miséricorde sola voluntate que nous avons discuté au chapitre XII et que la dialectique a dû écarter. Il s'agit cette fois d'une miséricorde qui réfère la volonté divine à un objet extrinsèque :

l'impuissance de l'homme, cette impuissance de l'homme pouvant écarter hypothétiquement l'inconvenance que la justice divine introduirait dans la miséricorde. Autrement dit, parce qu'il ne serait plus injuste de la part de Dieu de remettre le péché de l'homme parce que l'homme est radicalement impuissant à accomplir la satisfaction qui est effectivement requise, la miséricorde divine pourrait donc réintroduire l'homme dans son droit à la béatitude et dans la jouissance de la béatitude. C'est par l'examen de cette dernière question que se termine la démonstration du premier livre.

L'impuissance de l'homme à accomplir sa satisfaction n'est pas un titre à la miséricorde divine, parce que cette impuissance elle-même est coupable. Cette impuissance est moralement conséquente au péché de l'homme, et elle le laisse dans une double injustice : l'homme est injuste moralement par son péché même, par la persistance de la <u>culpa</u>; l'homme est injuste juridiquement parce qu'il ne satisfait pas à la justice qui réclame de lui une réparation adéquate. La conséquence, c'est que, à cause de cet état d'une double injustice, l'homme ne peut pas être admis à la béatitude.

"B. Nimis est verum. Nam iniustus est, quia non reddit, et iniustus est, quia reddere nequit.

A. Nullus autem iniustus admittetur ad beatitudinem, quoniam quemadmodum beatitudo est sufficientia in qua nulla est indigentia sic nulli convenit, nisi in quo ita pura est iustitia,ut nulla in eo sit iniustitia" (157). Par la culpabilité inhérente à cette impuissance de l'homme, la justice divine maintient donc et oppose à la miséricorde toutes les inconvenances que nous avons recensées au bloc XII-XV.

Du reste, même si cette miséricorde et l'objet qu'on lui propose étaient dialectiquement admissibles, il faut bien voir qu'on ne ferait que reculer les inconvenances. En effet, si Dieu faisait miséricorde à l'homme pécheur pour cette raison que celui-ci est impuissant à accomplir la satisfaction adéquate qui s'impose, qu'est-ce que Dieu se trouverait à remettre à l'homme ?

Ce serait, ou bien cela même que l'homme ne peut pas accomplir en satisfaction, ou bien ce serait la béatitude elle-même. Et nous voici engagés dans un nouveau dilemme. Dans le premier cas, Dieu dispensant l'homme de lui offrir satisfaction, Dieu remettrait en fait ce qu'il ne peut pas obtenir, puisqu'il le remettrait précisément pour cette raison que l'homme ne peut pas le rendre. En quoi alors y aurait-il libéralité et miséricorde de la part de Dieu ? Cette miséricorde ne serait qu'un aveu d'impuissance. "Sed derisio est, ut talis misericordia deo attribuatur" (158). On ne peut pas accepter une telle inconvenance en Dieu. Dans l'autre hypothèse, Dieu restituant à l'homme la béatitude, une conséquence introduit une nouvelle inconvenance, cette fois par rapport à la justice divine. En effet, Dieu dans ce cas accorderait la béatitude à l'homme à cause d'un péché, puisque l'impuissance où se trouve l'homme à acquitter son dû à Dieu et qui serait le motif de la miséricorde,est elle-même péché. Or, peut-on concevoir une telle opposition entre miséricorde et justice, alors que la justice de Dieu précisément se doit de punir l'homme en le privant de la béatitude à cause du péché ? (159)

Si cette double inconvenance ne suffit pas, voyons-en une troisième. Car, à supposer que Dieu pût consentir à une telle miséricorde, i.e. s'il était possible à Dieu de remettre la dette de l'homme à cause de l'impuissance de celui-ci à l'acquitter, faisant même abstraction du caractère peccamineux de cette impuissance, l'homme pour autant n'atteindrait pas à la béatitude. Nouveau dilemme. Ou bien, l'homme, tant qu'il n'aurait pas acquitté la satisfaction qu'il doit à Dieu, voudrait pourtant l'accomplir, ou bien ne le voudrait pas. S'il le veut, sa propre impuissance contrariant sa volonté l'empêcherait d'être heureux : la béatitude serait incompatible avec une telle indigence. S'il ne le veut pas, ce refus serait un nouveau péché, une nouvelle injustice morale aussi incompatible avec la béatitude. Dans l'un et l'autre cas, l'homme ne parviendrait pas à la béatitude, et une conséquence implicite réintroduit

l'inconvenance la plus radicale que notre dialectique doit écarter : Dieu manquerait de fidélité à lui-même; Dieu ne serait plus persévérant, conséquent avec lui-même dans ses desseins et dans ses oeuvres (160).

Ainsi nous faisons le point de notre démonstration. Dieu dans sa miséricorde donnera finalement la béatitude à l'homme, mais ce ne peut être que moyennant rémission du péché, rémission qui ne peut être elle-même accordée que moyennant satisfaction (161). Nous avons ainsi éprouvé toute la pression dialectique de notre moyen terme : dimissis peccatis. Le seul mode raisonnable de dimissis peccatis, c'est la satisfaction selon la mesure objective que nous avons dû établir, une mesure que l'homme est impuissant à rencontrer et à acquitter.

Il reste maintenant à interpréter la conclusion que saint Anselme déduit de cette longue argumentation : "Quod ex necessitate per Christum salvetur homo" (162).

Il faut voir que cette conclusion s'inscrit à l'intérieur de la dialectique qui a conduit toute la discussion et qu'elle est à l'adresse des infidèles.

Devant admettre toute la nécessité rationnelle de l'impuissance où se trouve l'homme à acquitter la satisfaction qui est elle-même rationnellement requise après le péché, Boson pose donc la question : "Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet ?" (163). La question s'inscrit normalement dans notre dialectique. Le rapport entre salut et béatitude est évident : le salut, c'est la béatitude possible, restaurée comme l'homme, après le péché et moyennant rémission du péché. Le rapport est suffisamment explicite au chapitre X : "constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est" (164). Le même rapport sera encore exprimé ici-même au chapitre XXV : "A. Nonne sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum etiam

infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum, et satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis ?" (165).

Ainsi la question : comment l'homme peut-il être sauvé, est l'équivalent de : comment l'homme qui est destiné à la béatitude, peut-il être béatifié après ou malgré le péché ? La question doit être posée aux infidèles puisque c'est leur dialectique qui nous a conduits à l'impasse : l'impuissance de l'homme à satisfaire pour le péché, conséquemment l'impossibilité pour l'homme d'obtenir la rémission de ses péchés, conséquemment l'impossibilité pour l'homme de parvenir à la béatitude. Et c'est vraiment là la dialectique des infidèles, parvenue à la seule conclusion légitime qui autorise leur état d'esprit. Voyons-le de plus près.

Le retour à la béatitude, au droit à la béatitude, est possible selon quelque mode ou il est impossible selon aucun mode. Les infidèles eux-mêmes écartent la seconde hypothèse puisqu'ils ont admis comme prémisse que l'homme est destiné à la béatitude et que l'homme ne peut parvenir à la béatitude que moyennant rémission des péchés. Cette concession est d'ailleurs rappelée ici-même : "cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum" (166). Reste donc qu'il faut considérer que la béatitude est possible selon quelque mode. Selon quel mode ? Ce ne peut être que ou bien selon le mode pourvu par le Christ ou bien selon un autre mode.

Les infidèles refusent d'accepter comme possible et rationnel le salut opéré par le Christ. Les infidèles refusent de croire au Christ comme mode et moyen de salut pour l'homme, parce que la mort du Christ, en laquelle les fidèles voient leur salut, introduit ou maintient des inconvenances en Dieu que la raison répugne à admettre. Le Christ est donc écarté a priori de la dialectique des infidèles, un a priori au nom de la raison.

A ce plan, on peut maintenant interpréter la fonction utilitaire et dialectique de l'abstraction de la foi qu'on a

acceptée comme consigne rigoureuse au début de l'argumentation. Cette abstraction est opportunément suggérée pour s'adapter au niveau rationnel et logique d'un esprit qui ne croit pas, qui nie la foi au nom de la raison. "A. Quonian accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione" (167). Ce n'est pas un doute méthodique. C'est une interdiction dialectique de recourir à la foi au Christ comme prémisse, parce que cette prémisse ne pourrait pas être communément admise par les deux parties de la dispute. Saint Anselme avait employé le même procédé dialectique avec l'hérétique Roscelin dans l'Epistola de Incarnatione Verbi II : "Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae quia, aut ei non credit, aut eam perverso sensu interpretatur ... Ratione igitur qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est" (168).

Cette attitude dialectique ne laisse donc comme seule possible que la considération de la possibilité de la béatitude selon un autre mode ou un autre moyen que le Christ. Or, à quoi aboutit la dialectique ainsi déterminée par l'exclusion spéculative du Christ, de la foi au Christ ? "Si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis ?" (169) L'homme ne peut pas être sauvé par un ange, ou par un autre homme. L'homme ne peut pas être sauvé par une pure miséricorde de Dieu, entièrement gratuite. L'homme ne peut être sauvé sans rémission de ses péchés. La rémission des péchés n'est possible que moyennant satisfaction adéquate. Considérée en dehors du Christ et de la foi au Christ, cette satisfaction est telle dans sa mesure et dans ses exigences que l'homme est impuissant totalement à l'accomplir.

Les infidèles sont donc enfermés dans un argument ad hominem. Ils posent que la béatitude est possible, que référée à Dieu dont il faut écarter toute inconvenance, il est même nécessaire que des hommes parviennent à la béatitude. Or, leur dialectique sous la pression des lois et des limites qu'eux-mêmes imposent à l'esprit, les conduit à nier leur prémisse :

la béatitude est impossible parce que l'homme est impuissant à obtenir la rémission de ses péchés. C'est à cette contradiction que conduit une dialectique qui veut procéder dans une exclusion totale du Christ, de la foi au Christ comme Rédempteur.

Il faut voir que cette conclusion est dialectique : je veux dire qu'elle s'adresse à l'esprit, qu'elle ne se réfère pas immédiatement à un objet réel et vu dans ses causes intrinsèques. Mais cette conclusion dialectique s'adresse diversement à l'esprit des fidèles et à l'esprit des infidèles. Ni pour les fidèles ni pour les infidèles, l'existence du Christ n'est démontrée; la nécessité du Christ n'est même pas prouvée en elle-même et positivement.

Les fidèles croient en l'existence du Christ et ils croient que le Christ est nécessaire à leur salut. En acceptant de raisonner comme si le Christ n'existait pas et en aboutissant à la conclusion où les conduit inévitablement cette dialectique, les fidèles se confirment dans la nécessité et la certitude de leur foi, mais ils n'ont pas prouvé leur foi. Ils sont confirmés dans leur foi en ayant éprouvé que la négation de la foi est totalement impuissante à se justifier dialectiquement et qu'elle ne peut qu'aboutir à l'absurde : "nobis,qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari ... aut extra fidem Christianam invenienda est peccati satisfactio ... quod ratio nulla potest ostendere - aut indubitanter in illa esse credenda est" (170).

Il n'est pas prouvé davantage aux Infidèles ou que le Christ existe, ou que le Christ a historiquement procuré le salut de l'homme selon un mode déterminé. Il a été démontré aux infidèles que dans une dialectique dont ils ont accepté eux-mêmes les prémisses et qui n'a pu progresser d'argument en argument que moyennant leurs propres concessions, ils sont irrationnels en refusant au nom de la raison la possibilité du salut de l'homme par le Christ. Dialectiquement, les infidèles se sont réfutés eux-mêmes : "A. Nonne sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum etiam infideles non negent hominem

ullo modo fieri posse beatum, et satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis ? Aut enim per Christum, aut alio aliquo, aut nullo modo poterit homo salvus esse. Quapropter si falsum est quia nullo aut alio aliquo modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum" (171). On a donc démontré aux infidèles qu'ils sont eux-mêmes irrationnels de tourner en dérision la foi des chrétiens sous prétexte qu'elle contredirait la raison. On n'établit pas la raison intrinsèque de croire au Christ : on arrive simplement à constater qu'il n'est pas irrationnel de croire au Christ puisqu'il n'y a pas d'autre raison d'admettre que la béatitude ou le salut soit possible. Desinant nos irridere. On peut exprimer le sens de cette conclusion en prenant les termes du Monologion qui, parti d'une position dialectique d'incroyance, aboutit à une conclusion dialectique sensiblement parallèle à celle du Cur Deus Homo : "Si quis ... [ea] quae de Deo sive de eius creatura necessaria credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat ... ratione ducente ... ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat" (172). Une expression encore plus adéquate du sens de notre conclusion serait à prendre dans la lettre à Foulque où saint Anselme annonce le programme théologique précis qu'il définira méthodiquement dans l'Epistola de Incarnatione Verbi. Il s'agit encore d'une position dialectique par incroyance, concrètement par hérésie : "illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant" (173) ce que l'Epistola elle-même reprend : "ratione igitur qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est" (174).

On constate donc que la dialectique anselmienne se met au service d'un système apologétique qui paraît assez homogène dans l'oeuvre du saint docteur.

La conclusion dialectique du Cur Deus Homo rejoint encore et à un plan supérieur commun la conclusion du Monologion, dans un même contexte apologétique.

Il ne devrait pas suffire aux infidèles de constater que

c'est sans raison qu'ils estimaient que la foi serait contre la raison. Ils sont invités à franchir une étape ultérieure. Reprenons le texte : "Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet ? Aut qua fronte asseremus deum in misericordia divitem supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse ?
A. Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari" (175).

La dialectique cette fois dépasse, à tout le moins suggère de dépasser le plan strictement rationnel et spéculatif de l'argumentation : "accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari."

Cet autre aspect de la conclusion est pourtant fourni par la même dialectique. Les infidèles ont admis que l'homme est destiné à la béatitude. Il y a un élément de réalisme concret dans ce consentement, puisque les infidèles admettent même que cette béatitude n'est pas possible sur la terre : "quae in hac vita haberi non potest". En fait, la possibilité spéculative de la béatitude est parallèle de quelque manière au réalisme d'un désir. Ce désir sera explicité au livre II, chapitre I, en des termes qui rejoignent presque littéralement les chapitres LXVIII-LXX du Monologion. Ces raccordements textuels nous font découvrir une dialectique de la volonté. La béatitude étant fin, ne peut pas ne pas être aimée. Etant aimée, elle ne peut pas ne pas être désirée : "Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit. Nam quis sic amet justitiam, veritatem, beatitudinem, incorruptibilitatem ut iis frui non appetat ?" (176). Or, dans le Monologion, l'amour

qui déclanche le désir de la béatitude impose comme logique de ce désir l'obligation de croire : "Ecce patet omni homini expedire ut credat" (177).

On ne peut nier la pression dialectique de cet expedire dans la conclusion du Cur Deus Homo : l'expedire pour l'infidèle de croire au Christ, c'est qu'il doit éviter le désespoir, un désespoir qui se lie en objet et en dialectique au désir de la béatitude : "aut desperent ... quod si horrent, credant nobiscum". Le Cur Deus Homo conduit donc dialectiquement à l'urgence d'un credendeum. Retenons que même au seul plan primitif du texte, on ne conclut pas à la foi, au credo, mais au credendum, i.e. à un acte de l'esprit, un acte que l'esprit devrait poser.

On peut pressentir que cette même logique affective n'est pas sans résultat pour le croyant, pour le fidèle. Sa foi s'inscrit d'elle-même dans le dynamisme d'un désir de la raison béatifique et l'effort rationnel dialectique qu'il vient d'accomplir, corroborant la certitude de la foi, atteint sans doute ce milieu entre la foi et la vision dont parle saint Anselme dans la lettre dédicatoire au pape Urbain II : "Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat : ubi dicit : "nisi credideritis, non intelligetis", sperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo : quanto aliquid ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo" (178). Cet intellectum que la dialectique a pourvu au croyant ne peut que provoquer cette joie contemplative dont le chapitre I nous assure que le croyant la cherche et la désire : "Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur" (179). A mon dire, le texte même du chapitre XXV ne nous propose pas, dans sa lettre, ces résultats affectifs de la dialectique anselmienne. Mais les textes que je viens de citer nous suggèrent assez positivement à tout le moins de prévoir le réalisme et la satisfaction d'une espérance chez les

fidèles, parallèles au désespoir de l'infidèle qui poursuivrait jusqu'au bout la dialectique de son incroyance. Du reste, le texte suivant explicitera un aveu que le texte du chapitre XXV n'exprime pas : "Nihil rationabilius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem" (180).

On voit donc vers quels problèmes - frontières - de la raison et de la foi nous oriente le Cur Deus Homo. On a raison de dire que c'est le signe d'une grande oeuvre de conduire à de tels problèmes.

A la question : Cur Deus Homo, le premier livre a donc fourni une première réponse. Il est légitime, rationnel de croire que Dieu s'est fait homme parce que l'homme est destiné à la béatitude, parce que l'homme ne peut pas parvenir à la béatitude sans rémission de ses péchés, parce que l'homme ne peut pas obtenir rémission de ses péchés sans satisfaction, parce que cette satisfaction est impossible en dehors du Christ: "me rationabiliter deduxisti ad hoc ut videam peccatorem hoc debere deo pro peccato quod et reddere nequit, et nisi reddiderit salvari non valet" (181).

Les autres éléments textuels de ce chapitre XXV nous proposent une introduction au programme et au contenu du deuxième livre du Cur Deus Homo.

Nous avons constaté que la démonstration fournie par le premier livre est en fait une démonstration négative. Elle a permis de conclure au Christ parce qu'aucune hypothèse en dehors du Christ n'est justifiable : "Quapropter si falsum est quia nullo aut alio aliquo modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum" (182). Parvenu à ce plan, il n'est plus déraisonnable de croire. La foi pourvoit elle-même le comment de notre Rédemption par le Christ.

Or, l'infidèle, même si on l'a conduit à cette nécessité d'admettre qu'il n'est pas déraisonnable de croire au Christ,ne

croit pas cependant et conséquemment ne voit pas comment l'impossibilité de croire à autre chose pourrait fonder la rationabilité de ce que les fidèles croient du Christ. Malgré la menace de désespoir qu'elle implique, la logique de l'incroyance peut poser qu'en effet le salut de l'homme est impossible par tout autre mode que le Christ, mais qu'il est également impossible par le Christ.

"Si quis videns rationem, quia alio modo non potest esse et non intelligens qua ratione per Christum esse, nullo modo valeat, asserere velit quia nec per Christum nec ullo modo potest queat hoc esse : quid huic respondebimus ? (183). L'attitude présumée de l'infidèle serait donc celle-ci : de même que l'infidèle admet que tout autre mode de salut est impossible en dehors du Christ, pour avoir vu en quoi ces modes hypothétiques sont impossibles, de même il prétendrait que le mode de salut par le Christ est impossible pour ne pas voir en quoi ce mode est possible. "Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sit ?" (184). Dans cette prétention, l'infidèle tient plus à son incroyance qu'à sa raison. Par sa raison, il doit admettre que le salut de l'homme doit être procuré. La raison, en état d'ignorance par suite de son incroyance, ne voit pas comment le salut de l'homme peut ou doit être procuré par le Christ. Mais cette ignorance ne permet pas de conclure légitimement à une impossibilité. Elle le peut d'autant moins qu'elle doit admettre une certaine nécessité d'affirmer que le salut de l'homme doit être procuré par le Christ. Ce n'est pas le résultat d'une démonstration à partir du Christ lui-même et de ce que le Christ aurait opéré. Mais il y a là une nécessité qui tient à la nécessité des prémisses, s'il est nécessaire que l'homme parvienne à la béatitude et s'il est impossible qu'il y parvienne en dehors du Christ, il est nécessaire qu'il soit possible à l'homme de parvenir à la béatitude par le Christ. La nécessité dialectique à laquelle aboutit le premier livre implique donc elle-même une première possibilité <u>a priori</u>. Le fait de ne pas voir le comment

de cette possibilité ne peut pas autoriser à conclure à une impossibilité. "An non intelligis ex iis quae supra diximus, quia necesse est aliquos homines ad beatitudinem pervenire ? Nam si deo inconveniens est hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, ne aut boni incepti paenitere aut propositum implere non posse videatur : multo magis propter eamdem inconvenientiam impossibile est nullum hominem ad hoc provehi ad quod factus est. Quapropter aut extra fidem Christianam invenienda est peccati satisfactio, qualem supra esse debere ostendimus -quod ratio nulla potest ostendere -,aut indubitanter in illa esse credenda est. Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur" (185). L'incroyant donc qui voudrait maintenir cette conclusion irait contre sa raison : son incroyance serait déraisonnable. A ce titre, il serait vrai de dire : "quia insipiens est". On aurait raison de le mépriser.

Boson toutefois estime que l'infidèle a droit à une démonstration : "hoc ipsum est illi ostendendum qua ratione sit quod putat impossibile" (186). Par là, on revient à un objet toujours persévérant du programme théologique de saint Anselme. Dans la lettre à Foulques, à propos de l'hérésie trithéiste de Roscelin, saint Anselme écrivait : "Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est : ... illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant" (187). Dans la première recension de l'Epistola de Incarnatione Verbi, il écrivait : "Deo protegente numquam de hoc fide disputabo quomodo non sit; Deo dante semper credendo, amando, vivendo, de illa disputabo quomodo sit" (188). Enfin, et dans une plus grande extension, saint Anselme maintient le même programme dans la rédaction définitive de la même Epistola : "Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confitetur" (189).

L'objet du second livre, ce sera donc ce quomodo sit du

salut opéré par le Christ. Comment peut-on percevoir que tout ce que le croyant confesse dans sa foi au Christ ne va pas contre la raison, mais qu'au contraire la raison dialectique peut établir la nécessité de tout ce que le fidèle croit.

Puisque ce programme reste à l'adresse des infidèles,il devra donc être conduit dans la même abstraction de la foi. La préface l'annonçait déjà : "In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo monstratur non minus aperta ratione et veritate ... omnia quae de Christo credimus fieri oportere" (190). Pour reprendre une terminologie que saint Anselme ne démentirait peut-être pas, on établira à l'adresse des infidèles, après la nécessité dialectique du credendum la nécessité dialectique des credits.

Le même programme et la même abstraction seront valables pour le fidèle. On l'a déjà vu, au début de ces leçons, en établissant les relations entre foi et raison d'après les données textuelles les plus immédiates du Cur Deus Homo. Pour le fidèle, établir la nécessité et la rationabilité des credits ne peut qu'accomplir plus positivement et plus efficacement cette fonction d'intellectus que sa foi assigne à sa raison. Boson d'ailleurs l'affirme assez explicitement. "Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem ... et ut certiores sint argumentationes tuae, sic a longe incipe ut eas super firmum fundamentum constituas" (191).

Pour le commentaire du deuxième livre du Cur Deus Homo, nous reprendrons la même méthode d'un découpage des chapitres en blocs logiques plus homogènes. Deux textes peuvent nous guider dans cette opération. Le premier est de saint Anselme lui-même dans la Praefatio; le second est proposé par Boson au chapitre XXV.

Le texte de la Praefatio porte ceci : "monstratur ... naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur"(192). C'est visiblement l'objet des cinq premiers chapitres, comme les titres mêmes l'indiquent. Rien ne paraît correspondre à cette

quantité dans le programme que propose Boson au chapitre XXV (193). En fait, dans ces cinq premiers chapitres, on reprendra en de nouvelles explications le principe que l'homme est destiné à la béatitude. C'est ce principe lui-même que Beson supposerait en réclamant une manière de retour à un fondement dialectique très ferme. "Sic a longe incipe ut eas super firmum fundamentum constituas" (194). Ces cinq premiers chapitres constituent donc le aliud exordium dont parle saint Anselme à la fin du premier livre.

La deuxième quantité proposée par la Praefatio est celle-ci : "ac necesse est ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum" (195). Nous pouvons restituer à cet objet les chapitres VI-IX.

La Praefatio et le texte du chapitre XXV se rencontrent ensuite littéralement dans un objet commun : "atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere" (196) - "ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecepit, si salvari volumus" (197). Sans doute, la constitution de l'homme-dieu en deux natures et en une seule personne est un objet de la foi. Mais le texte de la Praefatio nous a permis de distinguer cet objet de l'ontologie de l'Incarnation comme une quantité propre. Dans la clause : "Omnia quae de Christo credimus fieri oportere", j'entends plus immédiatement les souffrances, les infirmités et la mort du Christ. Nous avons vu que c'était là ce qui constituait proprement le mode de notre Rédemption - hoc modo - ce qui était l'objet propre de la quaestio de fide nostra dont traite le Cur Deus Homo. En conséquence, j'assigne sous cette rubrique : "omnia quae de Christo credimus fieri oportere", les chapitres X-XIII qui traitent de la possibilité de la mort du Christ.

Le texte du chapitre XXV suggère deux autres blocs : "quomodo [ea] valeant ad salutem hominis" (198). Nous pouvons distinguer ici les chapitres XIV-XVII qui traitent de la valeur satisfactoire de la mort du Christ, malgré que le chapitre XVIII

propose littéralement : "Restat ergo nunc ostendere quomodo illa [mors] solvatur deo pro peccatis hominum" (199). Enfin le chapitre XXV énonce : "qualiter deus misericordia salvet hominem" (200). Matériellement, on peut retrouver ici la correspondance du chapitre XX : "quam magna et quam iusta sit misericordia dei" (201). Je préfère toutefois grouper ensemble les chapitres XVIII-XXI dont on peut dire qu'ils se rencontrent dans cet objet commun : la mort du Christ étant satisfactoire, comment est-elle rédemptrice ? ...

Ces divisions restent discutables, en particulier la situation du chapitre XVIII. Il suffit toutefois de les prendre pour ce qu'elles sont i.e. dans leur simple utilité pédagogique. L'homogénéité dialectique et la structure du Cur Deus Homo ne tiennent pas à ces divisions : elles tiennent à la continuité et à la progression de l'argumentation. Nos divisions ne nous empêcheront pas de retrouver et d'éprouver cette continuité de l'argumentation. N'érigeons pas la pédagogie en système : c'est de cette manière seulement qu'elle peut être utile.

Pour des fins pratiques donc, notre commentaire se divisera en cinq parties : chapitres I-V; VI-IX; X-XIII; XIV-XVII; XVIII-XXI.

Premier bloc : I-V. - Ce bloc, dans son contenu, est très important pour l'interprétation de la théologie de saint Anselme. Mais les deux quantités qu'il propose sont à référer à nos chapitres sur le théocentrisme du Cur Deus Homo et sur la méthode théologique du Cur Deus Homo. Le chapitre I reprend à un plan ontologique, peut-on dire, la question de la destination de l'homme à la béatitude que saint Anselme avait été satisfait d'établir sur une simple base historique au cours du premier livre. Matériellement, on trouve dans ce premier chapitre des analogies qui nous suggèrent spontanément la problématique du désir naturel de la béatitude élaboré par la théologie du XIIIe siècle. A étudier de plus près le texte de saint Anselme, on doit se rendre compte cependant que sa preuve et l'argument de la théologie du XIIIe siècle offrent des différences bien plus

profondes que leurs analogies.

On fausserait toute la perspective de la pensée et du système du Cur Deus Homo, en qualifiant de naturel le désir de Dieu et de la béatitude qui s'insère dans la dialectique anselmienne ici-même, et déjà dans le Monologion. Ce désir n'est pas rapporté à une nature qui exigerait ceci ou cela pour atteindre sa perfection. Dans le système de saint Anselme, le désir de la béatitude comporte bien une exigence, mais c'est une exigence qui vient de Dieu et qui s'impose finalement à Dieu. En fait, cet argument de saint Anselme ne fait que resserrer dans une cohésion plus objective et plus stricte la liaison des deux principes qui commandent toute la dialectique du Cur Deus Homo, à savoir que l'homme est destiné à la béatitude et que Dieu se doit à lui-même de mener ses oeuvres à bonne fin, parce que, dans le cas, c'est Dieu lui-même qui a inscrit ce désir de béatitude dans la nature rationnelle.

On peut entrevoir par là tout ce qui sépare le système anselmien de la théologie scolastique, du système thomiste particulièrement, même si le moyen terme est le même matériellement dans les deux argumentations : un désir naturel ne peut pas être vain. L'argumentation thomiste est anthropologique, fondée sur la notion de nature et sur le dynamisme de la nature. Aussi bien tout le vanum du moyen terme est référé à la nature elle-même et permet de conclure simplement à la non-impossibilité métaphysique d'une fin surnaturelle pour la nature rationnelle (202). Sous la menace constante d'un paralogisme, l'argument suppose et doit maintenir constamment la distinction du naturel et du surnaturel, ce qui lui interdit de poser le problème de la réalisation effective d'une fin d'ordre surnaturel pour la nature créée. Au contraire, chez saint Anselme, son argument du désir est établi sur une action de Dieu, la création même. Par là l'argument se fonde sur un objet entitativement surnaturel. Tout le vanum du moyen terme est référé à l'action de Dieu et c'est pourquoi il doit conclure à la réalisation effective de ce que Dieu a commencé dans la nature

rationnelle, ce qui implique jouissance de la béatitude dans l'immortalité. L'argument se meut, peut-on dire, à l'intérieur d'une logique divine, non à l'intérieur d'une ontologie de la nature. Constatons, encore une fois, que l'argument thomiste est scientifique, fondé sur la notion aristotélicienne de nature et sur la corrélation métaphysique entre forme et fin qu'implique la nature. L'argument anselmien est purement dialectique à partir d'une notion de Dieu communément admise et ne suppose pas autre chose que la psychologie élémentaire qui veut une action, une efficience, en relation avec une fin. Enregistrons ici une nouvelle vérification d'un premier principe de notre méthodologie. La connaissance d'Aristote introduit historiquement les différences les plus profondes entre la scolastique du XIIIe siècle et la dialectique de saint Anselme : c'est pourquoi il ne faut pas interpréter celle-ci dans les problématiques de celle-là.

Cette simple approche nous permet d'entrevoir que la manifestation particulièrement évidente de théocentrisme nous suggère ce premier chapitre du deuxième livre du Cur Deus Homo. C'est dans cet objet que ce chapitre doit être étudié.

D'autre part, le chapitre V doit être étudié dans le contexte de la méthode théologique de saint Anselme. Ce texte tente de distinguer nécessité objective et nécessité dialectique. La fin de cette distinction toutefois est de maintenir et de confirmer la nécessité propre à la structure du Cur Deus Homo. Les nuances qu'on doit introduire objectivement dans la notion de nécessité pour éviter toute inconvenance par rapport à Dieu, n'infirment pas la nécessité dialectique de l'argumentation. Il suffit que le texte même de ce chapitre nous procure cette assurance : "Quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum quod facit" (203). Nous pouvons donc réserver l'étude du chapitre V pour

notre chapitre sur la méthode théologique du Cur Deus Homo. Son contenu n'affecte pas la structure du Cur Deus Homo.

En fait, tout ce premier bloc I-V n'introduit aucune donnée nouvelle dans la structure du traité. Il n'est que la reprise, plus explicitement sans doute, des principes qui ont commandé toute la dialectique du premier livre et de la conclusion à laquelle aboutissait le premier livre : "novo exordio" (204). L'homme est destiné par Dieu à la béatitude : I, chapitres X, XVI, XIX; II, chapitre I. Dieu doit conduire l'homme à la béatitude effectivement, sous peine d'infliger à lui-même cette inconvenance inadmissible : un manque de persévérance dans ses desseins et dans ses oeuvres, un manque de fidélité à lui-même : I, chapitres IV, XV, XIX, XXII, XXV. "Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet deus natura quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosus cognoscitur deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut illam rationalem naturam penitus perire sinat.

Non potest aliter putare cor rationale.

Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat" (205).

Or, l'élimination de cette inconvenance radicale et l'élimination de toute autre inconvenance par rapport à chacun des attributs de Dieu nous a contraints dialectiquement à poser comme nécessaire la satisfaction comme le seul mode rationnel de la rémission des péchés : I, chapitres XII-XV; XIX-XXV. Le novum exordium reprend lui-même cette conclusion : "Hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest. Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere" (206).

Or, de même que notre analyse nous a fait constater que dimissis peccatis était moyen terme de toute l'argumentation du premier livre, de même nous allons constater maintenant que la notion de satisfaction, établie nécessairement comme seul

mode légitime de dimissis peccatis, devient elle-même moyen terme unique et persévérant de toute l'argumentation du deuxième livre. Ainsi est assurée la continuité dialectique de toute l'oeuvre dans sa structure. Le quomodo du salut par le Christ sera démontré par la requête objective et dialectique de la satisfaction, à laquelle nous avait conduits la dialectique du premier livre.

Ainsi c'est la notion et le fait de la satisfaction qui introduit le deuxième bloc : "Quod satisfactionem per quam salvatur homo, non possit facere nisi deux-homo" (207). La notion et la nécessité de la satisfaction exigent l'ontologie de l'Incarnation, c'est-à-dire le premier fondement intelligible du quomodo sit du salut opéré par le Christ.

C'est à la fois la mesure et l'obligation de la satisfaction qui font poser la nécessité dialectique d'un homme-dieu. D'une référence au livre premier, chapitre XXI, on retient que la satisfaction, dans sa mesure adéquate, doit dépasser la somme de bien que peut représenter tout ce qui n'est pas Dieu. En conséquence, celui-là qui offrira une telle satisfaction, devant détenir en propre une telle somme de bien, devra donc être plus grand et meilleur que tout ce qui n'est pas Dieu. Or, il n'y a que Dieu qui soit supérieur à tout ce qui n'est pas Dieu. La conclusion, c'est donc que seul Dieu peut accomplir la satisfaction exigée par le péché.

"A. Hoc autem fieri nequit nisi sit qui solvat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est.

B. Ita constat.

A. Illum quoque qui de suo poterit deo dare aliquid, quod superet omne quod sub deo est, maiorem esse necesse est quam omne quod non est deus.

B. Nequeo negare.

A. Nihil autem est supra omne quod deus non est, nisi deus.

B. Verum est.

A. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus" (208).

D'autre part, il est requis que la satisfaction, dans la

mesure et selon les conditions que nous avons définies, est elle-même impossible à l'homme. Par ailleurs, c'est à l'homme qu'est imposée l'obligation de satisfaire parce que c'est l'homme qui est pécheur. Si donc il n'y a que Dieu qui soit capable d'accomplir une satisfaction que lui-même ne doit pas et si cette satisfaction ne doit être accomplie que par l'homme, qui est lui-même impuissant à en rencontrer toute la mesure adéquate il faut donc que cette satisfaction soit accomplie par un dieu-homme, puisqu'il est nécessaire, par rapport à Dieu, que cette satisfaction soit accomplie.

"A. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus.

B. Sic sequitur.

A. Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo.

B. Non videtur aliquid iustius.

A. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo : necesse est ut eam faciat deus-homo" (209).

Malgré la surprise de Boson, l'argument n'est pas entièrement neuf. Il est visiblement suggéré par saint Augustin. L'originalité de saint Anselme est d'avoir déduit de sa notion de satisfaction la constitution d'un dieu-homme, ce qui était pourvu à saint Augustin par la dialectique de sa théorie des droits du démon (210). C'est l'argument de saint Anselme que la scolastique a retenu avec prédilection dans la systématisation des convenances de l'Incarnation. On le trouve chez saint Thomas, IIIa, q. I, art. 2, c. et 2um.

Notons que la dialectique anselmienne à la recherche du quomodo d'un salut opéré par le Christ, est inductive. Il s'agit d'édifier un système rationnel applicable ensuite dans l'ensemble de ses éléments à l'étude du Christ. C'est une adaptation nécessaire à l'exigence des infidèles : praemonstrata ratione, dans l'application constante de l'abstraction de la foi : "remoto Christo quasi numquam aliquid fuerit de illo"(211).

Là est à la fois le sens et la fonction de la clause : "jam magnum quiddam invenimus ad hoc quod quaerimus" (212). Nous allons retrouver cette logique inductive aux chapitres suivants: "non igitur potest fieri homo-deus quem quaerimus, - nihil ad hoc quod quaerimus valerent - necesse est deum-hominem inveniri - illum hominem quem quaerimus - Video plane illum hominem quem quaerimus" (213). Cette recherche inductive aboutit au chapitre XV : "Aperte igitur invenimus Christum quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos" (214).

La nécessité de la satisfaction qui exige un dieu-homme exige au surplus que ce soit le même qui soit à la fois dieu et homme. Autrement la satisfaction ne saurait être accomplie. C'est cette possibilité que considère saint Anselme au chapitre VII.

Saint Anselme refuse ici toutes les variétés du monophysisme, vraisemblablement d'après les données de Boèce, dans son opuscule Liber de Persona et duabus naturis (216). Le monophysisme, qu'il soit entendu comme une conversion de la nature divine en la nature humaine ou inversement, ou qu'il soit entendu comme un mélange des deux natures aboutissant à une troisième nature, le monophysisme sous toutes ses formes est spéculativement impossible. Le monophysisme ne pourrait offrir qu'un dieu qui ne serait pas homme ou un homme qui ne serait pas dieu, ou un être qui ne serait ni dieu ni homme. De toute manière, le monophysisme rendrait absolument impossible l'accomplissement de la satisfaction. "Denique si fieri posset ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum deus et non homo, aut solum homo et non deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia - quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod nec patris integram nec matris servat naturam, sed ex utraque tertiam mixtam - : nec homo esset nec deus. Non igitur potest fieri homo-deus quem quaerimus, ex divina et humana natura, aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva commixtione utriusque in tertiam, quia haec fieri nequeunt; aut si

fieri valerent, nihil ad hoc quod quaerimus valerent" (217).

On doit constater la même inaptitude dans le nestorianisme ou selon la théologie classique du nestorianisme. Dans cette hypothèse, il n'y a pas unité substantielle entre la nature divine et la nature humaine. En nestorianisme, on ne peut penser que et un dieu et un homme, non un dieu-homme. Le nestorianisme ne peut pas assurer la possibilité et l'accomplissement de la satisfaction. "Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius deus et non idem sit deus qui et homo : impossibile est, ut ambo faciant quod fieri necesse est. Nam deus non faciet, quia non debebit; et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat deus-homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est; quoniam eam facere nec potest nisi verus deus, nec debet nisi verus homo. Quoniam ergo servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri deum-hominem, non minus est necesse has duas naturas integras conveniri in unam personam - quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem - quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus deus et perfectus homo" (218).

Ce sont encore les requêtes objectives de la satisfaction qui interviennent dans les deux chapitres suivants, où l'on va déterminer plus précisément les composantes d'une ontologie de l'Incarnation : l'humanité et la divinité.

De l'humanité, l'obligation de la satisfaction impose qu'elle provienne de la descendance d'Adam. Il est déjà acquis (219) qu'une restauration de l'homme ne pouvait pas être obtenue par un ordre entièrement nouveau, immédiatement créé par Dieu comme avait été créé Adam. Cette fois, c'est l'obligation de la satisfaction qui écarte définitivement cette même hypothèse. Car c'est Adam et sa descendance qui sont pécheurs,conséquemment qui sont débiteurs devant Dieu à qui ils doivent satisfaction pour leurs péchés. Ici encore, c'est effectivement la mesure de la satisfaction qui intervient, puisqu'il est

acquis que le péché originel, considéré à la fois comme péché actuel d'Adam et comme péché de nature de l'humanité a imposé lui-même sa mesure de malice à la mesure de la satisfaction. "A. Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet deus humanam naturam. Aut enim assumet eam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanam quod natum est de Adam. Quare non debebit satisfacere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus eius satisfaciet pro se. Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de illis nascitur pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt necesse est, ut de illis sit qui hoc faciet" (220).

Une autre conséquence des équations entre péché et satisfaction que nous avions posées au livre premier, chapitres XXII et XXIII, rencontre plus immédiatement notre principe théocentrique de la persévérance de Dieu dans ses desseins et dans ses oeuvres. S'ils n'avaient pas péché, Adam et Eve auraient été maintenus par leur propre mérite dans leur vocation originelle à la béatitude, sans aucun recours à une autre créature. La restauration adéquate de l'état primitif de leur destination à la béatitude exige donc que ce soit également par eux-mêmes, sans appui sur une créature étrangère à leur propre humanité, qu'Adam et Eve méritent de Dieu la rémission de leur péché. Il y a là une manifestation des desseins de Dieu qui impose sa pression dialectique. Dieu, dans la création d'Adam, en confiant à Adam la propagation du genre humain, en attendant de la descendance d'Adam qu'elle complète le nombre prédestiné des élus, a montré que c'était par Adam qu'il entendait réaliser ce qu'il se proposait de la nature humaine et de ses fins. Dieu se doit donc à lui-même cette persévérance de continuer par Adam la réalisation de ses desseins sur Adam et sur la nature humaine.

En assumant une nature humaine étrangère à la descendance d'Adam, Dieu ne rétablirait donc pas l'homme lui-même dans sa vocation première à la béatitude, Dieu conséquemment, à la fois par déficience par rapport à cette fin et par un recours à une autre créature qu'Adam, manquerait doublement de persévérance avec lui-même. C'est une inconvenance que notre dialectique ne peut pas admettre. "Amplius. Sicut Adam et totum genus eius per se stetisset sine sustentatione alterius creaturae, si non peccasset : ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum, per se resurgat et relevetur. Nam per quemcumque in statum suum restituatur : per illum utique stabit, per quem statum suum recuperabit. Deus etiam quando humanam naturam primitus fecit in solo Adam, nec feminam, ut de utroque sexu multiplicarentur homines, facere voluit nisi de ipso, aperte monstravit se non nisi de Adam voluisse facere, quod de natura humana facturus erat. Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere : non in illam dignitatem, quam habiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur et dei propositum deficere videbitur; quae duo inconvenientia sunt. Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae" (221).

La nature humaine assumée par le dieu-homme doit donc provenir de la descendance d'Adam. En maintenant le droit de cette origine, plusieurs possibilités sont à considérer. De même que la dialectique a établi le mode en écartant certaines inconvenances, de même elle va poser le quomodo par un appel à certaines convenances, selon la loi formulée au livre premier, chapitre X.

Une nature humaine assumée par un dieu-homme pourrait provenir d'Adam selon trois possibilités : ou bien par procréation, par le ministère d'un père et d'une mère, ce qui est la loi commune de la génération; ou bien cette nature pourrait provenir d'un homme seulement sans le concours de la femme, ce qui fut le cas d'Eve; ou bien d'une femme seulement sans le concours de l'homme, ce qui est un mode encore inédit de

génération. A priori, aucune inconvenance ne peut être opposée à ces trois possibilités, parce que toutes trois apparaissent faciles devant la puissance et la sagesse de Dieu.
"A. Investigemus nunc utrum assumenda sit a deo natura hominis de patre et matre, sicut alii sunt homines, aut de viro sine femina, aut de femina sine vero. Nam quocumque modo ex his tribus modis sit : de Adam et de Eva erit, de quibus est omnis homo utriusque sexus; nec aliquis modus ex tribus istis facilior est deo quam alii, ut eo modo potius debeat assumi" (222).

Sous la pression implicite d'un pessimisme augustinien, on peut écarter la première possibilité, la génération commune par commerce charnel, comme étant moins pure, entachée inévitablement de concupiscence, par là moins digne de Dieu que les deux autres hypothèses. "Verum non est opus multo labore, ut ostendatur quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de commixtione utriusque, sicut omnes alii filii hominum" (223).

C'est une plus grande convenance qui engage la dialectique à poser que la nature assumée par le dieu-homme doit être pourvue par le ministère d'une femme seulement, sans le concours de l'homme. En effet, c'est le seul mode de génération humaine qui n'ait pas encore été employé et il convient que Dieu manifeste que cette possibilité est également soumise à sa Puissance et à sa Providence. Sur la convenance de cette minima ratio dont il faut remarquer le théocentrisme, il est facile d'établir qu'il est plus convenable que cette femme qui intervient dans l'Incarnation soit elle-même vierge.
"A. Aut ergo de solo viro aut de sola femina assumendus est.
B. Aliunde non potest.
A. Quatuor modis potest deus hominem facere. Videlicet aut de viro et femina, sicut assiduus monstrat usus; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suae subiacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nil convenientius, quam ut de femina

sine viro assumat illum hominem quem quaerimus. Utrum autem de virgine aut de non-virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine deum-hominem nasci oportet" (224).

Ce double argument de saint Anselme a connu une grande popularité dans la théologie des convenances de l'Incarnation au XIIIe siècle. Nous le retrouverons chez saint Albert, saint Bonaventure, Alexandre de Halès et saint Thomas lui-même. On a tort de proposer une source augustinienne de cet argument. On assigne parfois le sermon 370 édité parmi les sermons douteux de saint Augustin (225). La plupart des sermons de cette collection ont été restitués à saint Césaire d'Arles. Le sermon 370 reste douteux et n'autorise aucune attribution précise. Il se peut bien toutefois qu'il présente un texte antérieur au Cur Deus Homo. Il faut écarter résolument une autre référence qu'on propose parfois : Le sermon 28 des Sermones ad fratres in eremo (226). Cette collection est l'oeuvre d'un faussaire du XIIIe siècle, le pseudo-Geoffroy de Bath et, dans son ensemble, postérieure à saint Anselme.

Notons que les convenances rationnelles que vient d'établir saint Anselme justifient à ses yeux les convenances mystiques proposées au livre premier, chapitre III et refusées par les infidèles.

Le chapitre IX se réfère à la composante divine de l'ontologie du dieu-homme. Le chapitre VII a déjà posé que les deux natures doivent se rencontrer dans l'unité d'une personne : "necesse duas naturas integras conveniri in unam personam"(228). En continuité dialectique avec cette exigence, saint Anselme pose en principe que Dieu, étant trois personnes, plusieurs personnes ne pourraient assumer un seul et même homme dans l'unité d'une personne. "Nunc quoque quaerendum est in qua persona deus, qui est tres personae, hominem assumat. Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae" (229). Ce principe sera, en fait, refusé par saint Thomas, malgré que par une interprétation dialectique de

homo au sens concret il tentera d'éviter la contradiction avec saint Anselme (230).

Saint Anselme réfère lui-même à son Epistola de Incarnatione Verbi dans le dessein d'éviter le traitement dialectique de cette question. Sur les instances de Boson, il consent toutefois à proposer quelques raisons du fait que c'est le Fils de la Trinité qui doit s'incarner. Ce n'est qu'un résumé du chapitre V de l'Epistola de Incarnatione Verbi (231).

Ces raisons obéissent aux lois dialectiques formulées au livre premier, chapitre X. Ces raisons éliminent d'abord certaines inconvenances qu'introduirait inévitablement l'Incarnation d'une personne de la Trinité autre que le Fils. C'est un cas typique où observer que la dialectique anselmienne est maintenant très attentive à refuser même le minimum inconveniens in deo, car le moins qu'on puisse dire, c'est que les inconvenances introduites ici par saint Anselme n'ont guère de consistance objective.

Elles sont pourtant dans le goût du moyen âge et c'est ce qui explique qu'on les retrouve encore dans la théologie du XIIIe siècle.

Une autre personne que le Fils s'incarnant, il en résulterait donc une inégalité entre les personnes de la Trinité. Il y aurait là inconvenance qu'on ne doit pas admettre dans l'Incarnation : "Quae omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione verbi contingunt" (232). On peut entendre ici implicitement le fondement de cette inconvenance, tel que saint Anselme l'exprimera au chapitre XIII. "Illa hominis assumptio in unitatem personae dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet" (233). Peut-être même avons-nous tort de juger l'indigence objective des rationes de saint Anselme. Le théocentrisme immanent de toute cette argumentation est plus contraignant que la dialectique.

Conséquemment à l'élimination de ce minimum inconveniens, l'argumentation introduit quelques convenances, parva ratio, qu'aucune autorité ne vient contredire. C'est ce qui fait leur

force dialectique : "Est et aliud cur magis conveniat incarnari filio quam aliis personis" (234). Il est plus convenable pour le Fils de supplier le Père pour les hommes que le Père de supplier le Fils. D'autre part, par leur péché, le démon et l'homme ont voulu devenir semblables à Dieu. Or c'est le Fils qui est, par nature, similitude du Père. Par là, c'est le Fils qui a été plus spécialement offensé. C'est pourquoi c'est au Fils qu'il revient avec plus de convenance de vaincre Satan et d'obtenir le pardon de l'homme. "Homo pro quo erat oraturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem dei per propriam voluntatem praesumpserant. Unde quasi specialius adversus personam filii peccaverant, qui vera patris similitudo creditur. Illi itaque cui specialius fit iniuria, convenientius attribuitur culpae vindicta aut indulgentia" (235).

La conclusion de ce chapitre est peut-être la plus belle illustration de la dialectique de saint Anselme. La nécessité dialectique est conséquente à l'élimination des inconvenances et à l'assomption des convenances. La conclusion résume d'ailleurs admirablement tout ce bloc des chapitres VI-IX. "Quapropter cum nos ratio inevitabilis perduxerit ad hoc, ut necesse sit divinam et humanam naturam in unam convenire personam, nec hoc fieri possit in pluribus personis dei, et hoc convenientius fieri pateat in persona verbi quam in aliis : necesse est verbum deum et hominem in unam convenire personam" (236).

Comme nous avons dit, la satisfaction exige l'ontologie de l'Incarnation. La satisfaction possible à Dieu, due par l'homme, exige nécessairement un dieu-homme. La satisfaction exige que l'humanité assumée provienne d'Adam et il est plus convenable qu'elle vienne d'une femme-vierge. Il n'y a que le Fils à qui il convient de s'incarner. La satisfaction exige donc l'Incarnation du Verbe.

Nous avons dit que le troisième bloc X-XIII traite de la possibilité de la mort d'un homme-dieu, alors que le quatrième bloc, les chapitres XIV-XVII traiteront de la valeur satisfactoire de la mort d'un homme-dieu. Ceci ne veut pas dire qu'il

ne sera aucunement question de satisfaction au cours des chapitres X-XIII. En fait, nous allons traiter de la possibilité de la mort d'un homme-dieu en vue d'une satisfaction, selon les exigences personnelles requises dans une juste satisfaction. Le bloc suivant XIV-XVII établira que la mort d'un dieu-homme compense adéquatement pour l'offense du péché, que c'est en cela qu'elle est juridiquement satisfactoire.

Dans ce troisième bloc, particulièrement dans les chapitres X-XI, je reconnais une influence positive de Boèce, De Persona et duabus naturis (237). Malgré qu'ils ne soient pas constants, il y a cependant trop de rapprochements textuels entre Boèce et saint Anselme pour n'affirmer qu'une rencontre idéologique purement spéculative. Je vois dans ces textes une relation historique et littéraire.

Le chapitre X pose d'abord en principe que la mort d'un dieu-homme n'est pas due en soi. Adam, n'ayant pas péché,n'aurait pas été soumis à la mort, à plus forte raison un homme-dieu en qui il ne peut y avoir de péché ne peut être lui-même condamné à mourir. "Utrum autem ille homo moriturus sit ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur, nunc investigare debemus. Sed si Adam moriturus non erat, si non peccasset : multo magis iste mortem pati non debebit, in quo peccatum esse non poterit quia deus erit" (238).

On peut reconnaître ici déjà une double intervention de la notion de satisfaction. Au livre premier, chapitre XXII, on a déjà posé que la satisfaction exigeait, pour venger l'honneur de Dieu, que quelqu'un consente à mourir pour éviter de pécher, condition impossible à l'homme puisque tout homme naît pécheur et condamné à mourir en conséquence et en punition du péché. C'est ce qu'on peut entendre dans l'interrogation : "Utrum autem ille homo moriturus sit ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur" (239). Par là on retrouvera en même temps une exigence de la satisfaction posée au livre premier, chapitre XI : "Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum

non rapuisset" (240).

On éprouve ici la pression dialectique de cette exigence. La mort du dieu-homme n'est pas exigée de lui parce qu'il est sans péché, étant dieu. Encore faut-il s'assurer que cette soustraction à la peine de mort soit vraiment le fait d'un mérite moral, du moins qu'elle soit la conséquence d'une justice morale attribuable personnellement au dieu-homme. Autrement dit, il s'agit de montrer que ce n'est pas seulement par la justice et l'impeccabilité divine que le dieu-homme est juste et conséquemment soustrait à la mort. Si la justice du dieu-homme n'est attribuable qu'à sa divinité, elle représente un bien de Dieu, donc un bien qui ne peut pas être offert à Dieu en satisfaction, puisque toute satisfaction doit être accomplie avec des biens propres et libres. A plus forte raison, une satisfaction ne saurait être accomplie avec les biens de celui-là même à qui on doit satisfaction.

Il faut écarter du texte de saint Anselme certaines digressions et plusieurs subtilités où il se complaît visiblement pour retrouver la quantité dialectique que je viens de définir et qui appartient en objet à la structure du Cur Deus Homo.

En fait, c'est un recours au principe de la communication des idiomes qui procure à la dialectique de saint Anselme la conclusion que réclame la structure du Cur Deus Homo. L'impeccabilité divine n'est pas une nécessité physique : elle est un fait de perfection morale conséquent à l'absolue liberté de Dieu. Le dieu-homme, étant perfectus deus possède lui-même cette impeccabilité. Mais cette impeccabilité n'est pas attribuable seulement à sa divinité, elle est attribuable à la personne du dieu-homme. C'est donc le dieu-homme, personne en deux natures, qui est impeccable et qui par là est soustrait à la mort. Notons que l'immortalité est ici fondée sur un ordre moral de justice, non pas au plan physique et spirituel de l'incorruptibilité propre à la nature de Dieu. La conclusion, c'est donc que la mort d'un dieu-homme pourrait être satisfactoire, puisqu'elle ne serait pas une peine du péché et puisque l'impeccabilité de

l'homme-dieu est attribuable moralement à sa personne, et non pas seulement à la nature divine. "Quapropter quoniam deus perfecte habet a se quidquid habet, ille maxime laudandus est de bonis quae habet et servat, non ulla necessitate, sed sicut supra dixi, propria et aeterna immutabilitate. Sic ergo homo ille qui idem ipse deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate, et a se ipso iustus et idcirco landandus erit, quamvis enim natura humana a divina habeat quod habebit, idem tamen ipse a se ipso, quoniam duae naturae una persona erunt, habebit.

B. Satisfecisti mihi ex hoc, et aperte video quia et peccare non poterit, et tamen laudandus erit de iustitia sua ...

A. Dicamus igitur quia mori non debebit, quoniam non erit peccator" (241).

Nous pouvons noter, à la fin de ce chapitre, un exemple très concret de la dialectique anselmienne : comment une ratio permet de conclure d'une convenance à une nécessité, même dans l'ordre contingent. On a ici une épreuve négative de cette dialectique. Boson demande pourquoi, puisque Dieu a pu ainsi faire qu'un homme soit impeccable et que sa justice lui soit attribuable à mérite personnel, n'aurait-il pas pu étendre le même privilège ou aux anges ou à Adam et à Eve au moment de leur création. "Sed nunc quaerendum existimo, cum deus talem possit facere hominem, cur non tales fecit angelos et duos primos homines, ut similiter et peccare non possent et de iustitia sua laudandi essent" (242). La réponse c'est qu'il n'y avait aucune raison à ce moment de poser dans l'existence un dieu-homme et, implicitement, qu'il n'y a qu'un dieu-homme en qui la réalisation de l'impeccabilité dont nous parlons soit possible. On doit entendre, dans la réponse plus générale que poursuit saint Anselme, que la satisfaction pour le péché et après le péché est la seule raison qui autorise Dieu à assumer une humanité. En dehors de l'hypothèse du fait historique du péché et en dehors de toute exigence de satisfaction, il n'y a aucune raison légitime pour une Incarnation. Pas de raison égale pas de convenance;

pas de convenance égale <u>impossibilitas</u>. "Quoniam nec debuit nec potuit fieri, ut unusquisque illorum esset idem ipse qui deus, sicut de homine isto dicimus. Et si quaeris cur non vel de tot quot sunt personae dei, vel saltem de uno hoc fecit, respondeo quia ratio tunc fieri nullatenus hoc exigebat, sed omnino quia deus nihil sine ratione facit, prohibebat" (243).

On retrouvera souvent le même procédé dialectique dans l'école de saint Anselme en Angleterre, par exemple dans une dispute de Gilbert Crispin dont j'ai déjà parlé : "Fecisset hoc deus si voluisset : voluisset si ratio ulla fuisset. Quia vero non fuit ratio ut id faceret propterea non fecit" (244).

La mort de l'homme-dieu n'étant pas due moralement, il faut voir en quoi ou comment elle est possible physiquement.Le problème ne peut se poser à propos de la divinité, l'incorruptibilité étant un attribut nécessaire de Dieu. C'est donc du côté de la nature humaine qu'il faut chercher cette possibilité.

Or il semble qu'il n'y ait ici aucune difficulté : l'homme est mortel par nature; l'homme-dieu, étant homme, peut donc mourir.

"A. Nunc autem restat indagere utrum possit mori secundum humanam naturam; nam secundum divinam semper incorruptibilis erit.

B. De hoc cur dubitare debemus, cum ipse verus homo futurus sit et omnis homo naturaliter mortalis sit ?" (245)

Il est arrivé à saint Anselme lui-même de définir l'homme comme un animal rationnel mortel (246). Il faut voir que c'est le système sotériologique de saint Anselme qui lui impose de critiquer cette anthropologie classique où se rencontrent les définitions des philososophes. Notons qu'en ceci il ne s'agit pas de l'immortalité de l'âme, mais bien de l'immortalité de l'homme.

Pour saint Anselme, et nous allons voir que c'est requis par sa dialectique de la satisfaction, il y a une indétermination ontologique de la nature humaine devant l'immortalité comme devant la mort, et ni l'une ni l'autre ne peuvent définir

l'homme adéquatement. Ceci reste bien dans la ligne dialectique du Cur Deus Homo où il a déjà été dit de l'homme au moment de sa création qu'il était : "potestate immortalis" (247) et que l'immortalité est une requête positive de la destination de l'homme à la béatitude : "Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut iam diximus, sapientiae et iustitiae dei repugnat ut cogeret mortem pati sine culpa, quem iustum ad aeternam fecit beatitudinem" (248). La conséquence de ces diverses affirmations, c'est qu'on ne peut plus recourir simplement à la nature humaine comme telle pour poser dialectiquement la possibilité de la mort d'un homme-dieu. "A. Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem. Quare non sufficit ad monstrandum illum hominem debere mortalem esse hoc, quia verus homo erit" (249).

Il ne faut pas chercher dans ces textes une profession philosophique qui nous livrerait toute la pensée de saint Anselme. La conclusion qu'il vient de poser doit être interprétée dans la dialectique de la satisfaction. La satisfaction doit être accomplie avec des biens propres, qui ne sont pas dus à un autre titre. Si la mort de l'homme-dieu était une conséquence nécessaire de sa nature humaine, cette mort, ou plutôt la vie qu'il perdrait, ne serait pas un bien personnel dont il pourrait disposer librement. C'est donc, en définitive, à cause des

exigences de la satisfaction qu'il faut chercher pour la possibilité de la mort d'un homme-dieu, un autre titre que la nature humaine. Cette intention de saint Anselme est nettement perceptible dans la suite de sa démonstration. Par un second appel au principe de la communication des idiomes, il va fonder la possibilité de la mort d'un homme-dieu sur la puissance divine, aussi personnellement attribuable à cet homme-dieu que l'impeccabilité. "Dubium non est quia sicut Deus erit, ita omnipotens erit" (250). Cet homme étant Dieu est donc tout-puissant. Tout-puissant, il peut donc librement, à son gré, disposer de son âme : il peut la donner et la reprendre; il peut ne vouloir jamais mourir, comme il peut vouloir mourir et même ressusciter. D'autre part, il serait égal à sa puissance de permettre seulement qu'on le mette à mort.

"A. Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere.
B. Si hoc non potest, non videtur quod sit omnipotens.
A. Poterit igitur numquam mori si volet, et poterit mori et resurgere. Sive autem animam suam ponat nullo alio faciente, sive alius hoc faciat, ut eam ponat ipso permittente, quantum ad potestatem nihil differt.
B. Non est dubium.
A. Si igitur voluerit permittere, poterit occidi; et si noluerit, non poterit" (251).

Or, parvenue à ce point, la dialectique rejoint explicitement les exigences juridiques de la satisfaction : "Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo"(252).

Comme la satisfaction exige une somme de bien supérieure à tout ce qui n'est pas Dieu et comme l'homme-dieu par sa divinité même est seul à être plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu, il faut donc que ce qu'il offrira à Dieu en satisfaction, ce soit ou lui-même ou quelque chose de lui-même. Or l'homme-dieu ne peut pas se donner lui-même ou donner quelque chose de lui-même à Dieu comme si ce n'était pas une propriété de Dieu, puisque toute créature appartient à Dieu.

"A. Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo.

B. Ita est.

A. Hoc autem [nec] sub illo nec extra illum inveniri potest.

B. Verum est.

A. In ipso igitur inveniendum est.

B. Sic sequitur.

A. Non possum aliter intelligere.

A. Quaerendum nunc est cuiusmodi esse debebit haec datio. Dare namque se non poterit deo aut aliquid de se, quasi non habenti ut suus sit, quoniam omnis creatura dei est" (253).

Ce n'est donc pas à ce plan de l'être qu'il faut chercher une possibilité de la satisfaction. Cette satisfaction doit être posée à un plan moral, susceptible de rencontrer comme objet l'honneur de Dieu. Ceci est acquis, en fait, depuis le livre premier, chapitres XII-XV. Encore faut-il que cette satisfaction puisse s'adresser à l'honneur de Dieu par un objet que n'exigerait pas à un titre permanent et en dehors de toute hypothèse de péché l'honneur de Dieu. De la sorte, l'homme-dieu n'accomplirait pas une satisfaction s'il ne donnait lui-même ou quelque chose de lui-même dans une offrande à l'honneur de Dieu, et dans un acte d'obéissance et de fidélité à toute la loi de la justice morale. Cette obéissance, cette fidélité sont déjà exigées par Dieu : elles sont dues à Dieu, antérieurement à tout péché et indépendamment de tout péché à réparer.

"A. Sic ergo intelligenda est haec datio, quia aliquo modo ponet se ad honorem dei aut aliquid de se, quomodo debitor non erit.

B. Ita sequitur ex supra dictis.

A. Si dicimus quia dabit se ipsum ad oboediendum deo, ut perseveranter servando iustitiam subdat se voluntati eius, non erit hoc dare quod deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc oboedientiam deo" (254). On ne fait qu'appliquer une clause déjà prévue : l'obéissance n'est pas

satisfactoire, pour cette raison que son objet est exigé de Dieu. Ce que nous avons vu au livre premier, chapitre XX.

Par ailleurs il faut entendre ici une référence implicite peut-être, mais nécessaire, au livre premier, chapitres IX-X où fut posée une distinction entre la mort du Christ comme objet d'obéissance et de justice morale, et la mort comme conséquence d'une persévérance parfaite et extrême dans la justice morale. La mort, dans ces conditions, reste libre, spontanée et volontaire.

En toute autre créature, la mort ne peut pas être un acte de persévérance dans la justice, ou si elle le pouvait être, elle serait due quand même à un autre titre : elle serait peine due au péché.

Or, dans le cas du dieu-homme, qui est impeccable, la mort, plus exactement le don de sa vie comme don de soi-même, pourrait être acceptée en satisfaction et pour la glorification de l'honneur de Dieu et dans un titre gratuit, puisque la justice de Dieu n'exige pas cette mort. "Alio itaque modo oportet, ut dei se ipsum deo aut aliqui de se.

B. Ad hoc impellit ratio.

A. Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem dei. Hoc enim ex debito non exiget deus ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori, sicut diximus" (255).

A cette possibilité juridique s'ajoutent des convenances positives, d'ailleurs suggérées par la mesure même de la satisfaction telle que définie au livre premier, chapitres XXII-XXIII.

"A. Consideremus adhuc utrum sic rationabiliter conveniat.

B. Dic tu, et ego libenter audiam.

A. Si homo per suavitatem peccavit : an non convenit ut per asperitatem satisfaciat ? Et si tam facile victus est a diabolo ut deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset : nonne iustum est ut homo satisfaciens pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem dei, ut maiori non possit ? An non

est dignum quatenus, qui se sic abstulit deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se det deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare ?

B. Non est aliquid rationabilius.

A. Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo dare magis deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.

B. Vera sunt omnia haec ?

A. Talem igitur oportet eum esse qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit si velit" (256).

Etant donc possible juridiquement, la mort d'un homme-dieu échappant à toute connotation ex debito par l'impeccabilité, étant en outre souverainement libre, parce qu'elle ne serait affectée par aucun déterminisme de la nature humaine,étant au surplus convenable en répondant adéquatement aux exigences intrinsèques d'une satisfaction, dont il est par ailleurs nécessaire qu'elle soit accomplie, on doit donc conclure que la mort d'un dieu-homme est le seul objet qui devient possible pour une satisfaction.

"B. Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit" (257).

On peut dire que c'est là la conclusion dialectique de tout ce bloc X-XIII qu'il faut insérer dans la structure du Cur Deus Homo. Le sens même de cette conclusion nous justifie d'avoir formulé l'objet de cette section comme étant : la possibilité de la mort d'un dieu-homme en vue d'une satisfaction.

Les quantités qui restent dans ce bloc n'ont qu'une valeur de corollaire qui n'ajoute rien dialectiquement à la structure du Cur Deus Homo.

La fin du chapitre XI sera particulièrement importante toutefois pour le chapitre : la méthode théologique du Cur Deus Homo. Cette importance tient en un seul mot : experimentum.

Pour qu'on en puisse saisir toute la portée méthodologique,cet experimentum doit être référé à un texte de l'Epistola de Incarnatione Verbi (258). Je ne puis qu'indiquer ce rapprochement. J'ai tenté de l'interpréter dans mon article sur Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme (259). L'analyse est référée au Proslogion. Je crois qu'elle est valable également pour le Cur Deus Homo.

Le chapitre XII énonce que malgré que le dieu-homme assume une humanité mortelle et qu'il accepte librement cette mortalité, il n'est pas pourtant privé de la béatitude. On écarte ainsi une inconvenance implicite. Notons seulement que nous retrouverons, cette fois presque textuellement, la notion de béatitude telle que définie dans le De Casu diaboli (260), à laquelle nous nous sommes déjà référés. Retenons la permanence d'un état de béatitude naturelle dans la psychologie du dieu-homme, une béatitude qui n'est pas celle de la vision béatifique, est conséquente à l'absolue liberté selon laquelle le dieu-homme peut accepter de mourir pour l'honneur de Dieu.

De même, le fait que le dieu-homme assume une humanité en tout identique à la nôtre n'implique pas qu'il doive partager également notre état d'ignorance. Dans une référence à l'histoire des doctrines christologiques, il y aurait lieu et il serait intéressant de préciser la notion d'ignorance engagée ici. Il ne fait aucun doute que l'ignorance, au sens augustinien, ne peut être attribuée au Christ. Il s'agit, en ce cas, d'une ignorance de l'ordre moral, conséquence du péché originel: c'est une ignorance au sens privatif. Il n'apparaît pas clairement que la notion d'ignorance dans le texte de saint Anselme impliquerait donc l'affirmation d'une omniscience du Christ. Il semblerait peut-être matériellement qu'on pourrait l'entendre dans ces expressions : "Omnem igitur habebit scientiam quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat" (261), et "Nam etsi [ignorantia] aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet quia scientiae bonum aufert" (262).

En ce cas, cependant, saint Anselme ne dépasserait pas

saint Augustin qui n'a jamais posé le problème de l'omniscience du Christ dans une référence positive à la seule humanité du Christ. Saint Anselme lui-même en appela finalement à la communication des idiomes. "Et ut breviter absolvam quod quaeris : ex quo illo homo erit, plenus deo semper ut se ipso erit. Unde numquam erit sine eius potentia et fortitudine et sapientia"(263). Boson ne se rapproche pas de saint Augustin qui a admis certainement un progrès de la sagesse du Christ. Car Boson n'affirme pas expressément un progrès dans la science du Christ : il nie simplement que le Christ ait été omniscient dans son enfance. "Hoc in maiori aetate ita videtur, sicut dicis; sed in infantia sicut non erit tempus congruum, ut in illo appareat sapientia ita non erit opus et ideo nec congruum, ut illam habeat" (264). Saint Anselme nie catégoriquement cette négation. Vouloir déduire ici la conclusion d'un progrès dans la science du Christ, c'est résoudre un problème que le texte ne pose pas. Il faudrait maintenir toutes ces nuances en introduisant le Cur Deus Homo dans la problématique thomiste de la science acquise du Christ. Mais toute cette question est étrangère à la structure du Cur Deus Homo.

L'élimination de l'ignorance du Christ est engagée dans la structure du Cur Deus Homo en ceci que l'ignorance engagerait une inconvenance que le théocentrisme de la dialectique anselmienne ne peut supporter. L'ignorance du Christ serait incompatible avec la Sagesse de Dieu. Nous retrouvons ici la même relation de la Sagesse divine avec la notion d'une utilité pratique. "Illa hominis assumptio in unitatem personae dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet, et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia ... Nonne dixi quia sapienter fiet illa incarnatio ? Sapienter namque assumet deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter, quia numquam est utilis sed semper noxia" (265). Non seulement l'ignorance du dieu-homme ne serait

pas utile : elle serait nuisible à l'oeuvre satisfactoire du Christ. "Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia. Quomodo enim tot et tanta opera quae facturus est, faciet sine immensa sapientia ?" (266) Retenons ce principe. Il commandera spéculativement la systématisation de saint Thomas dans toute la question : De defectibus Christi, IIIa, q. 14-15. C'est ce que nous constaterons dans notre cours sur les directives pour un commentaire historique de la IIIa Pars.

Ce bloc des chapitres X-XIII a donc pourvu le quomodo sit de la mort d'un dieu-homme, la possibilité de cette mort en vue d'une satisfaction. La satisfaction a été moyen terme de la dialectique en imposant ses conditions juridiques et morales de liberté. La mort de l'homme-dieu ne sera imposée ni par une nécessité morale de peine ou de précepte ni par une nécessité physique de nature qui tiendrait au constitutif même de l'humanité. En de telles conditions, la mort du dieu-homme peut être satisfactoire en s'adressant à l'honneur de Dieu comme un hommage spontané et absolument libre de toute contrainte morale ou physique.

Il reste à mesurer la valeur satisfactoire de cette mort dont on vient d'établir qu'elle est possible. C'est l'objet du bloc suivant auquel nous avons assigné les chapitres XIV-XVIII. Au chapitre XIV, on établit la valeur intrinsèque de satisfaction procurée par la mort d'un dieu-homme, dans une référence expresse de la première condition juridique d'une satisfaction telle que définie au livre premier, chapitre XI. Les chapitres XV et XVI ont pour objet la valeur extensive d'une satisfaction procurée par la mort d'un dieu-homme.

Le chapitre XIV est construit sur un rappel du texte et de la dialectique du livre premier, chapitre XXI. On retrouve aussi la même méthode des Similitudines.

Pour mesurer l'exigence et la compréhension de la satisfaction, on avait dû constater que la réparation d'un simple péché d'immodestie des regards exigeait à elle seule une somme de bien dépassant la beauté et la valeur de tout ce qui n'est

pas Dieu. "Nunc rogo ut doceas me, quomodo mors eius praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium, cum unum quod putamus levissimum peccatum tam infinitum monstres, ut si numerus obtendatur infinitus mundorum, qui sic pleni sint creaturis sicut est iste, nec possint servari quin redigantur in nihilum nisi faciat aliquis aspectum unum contra voluntatem dei, non tamen fieri debeat" (267).

Par un procédé analogue, Boson est mis en présence de l'homme-dieu lui-même, connaissant parfaitement l'ontologie surnaturelle et divine de cet être et la sainteté morale qu'elle implique. La clause quis esset scires (268) sera d'ailleurs précisée au chapitre suivant. Or, on suppose que Boson soit engagé dans l'alternative suivante : tuer cet homme-dieu, sinon tout l'univers, tout ce qui n'est pas Dieu devra sombrer dans le néant. Tuer cet homme, sinon Boson devrait se charger de tous les péchés du monde. "Si esset praesens homo ille et quis esset scires, et diceretur tibi : nisi occideris hominem hunc, peribit mundus iste totus et quidquid deus non est; faceres hoc pro conservanda omni alia creatura ? ...
A. Quid si iterum tibi diceretur : aut eum occides, aut omnia peccata mundi venient super tel ?" (269)
Dans les deux cas, Boson refuserait. il refuserait non seulement de tuer cet homme, mais même de lui infliger la plus petite blessure, dût-il être chargé de tous les péchés du monde et de tous les univers imaginables. (SC. II, p. 113, I. 30 à p. 114, I. 7.)
"B. Non facerem, etiam si infinitus mihi numerus mundorum obtenderetur ? ...
B. Responderem me potius alia omnia velle peccata suscipere non solum huius mundi quae fuerunt et quae futura sunt, sed et quaecumque super haec cogitari possunt, quam istud solum. Quod non solum de occasione eius, sed et de qualibet parva laesione quae illum tangeret, respondere me existimo debere" (270).

Or il y a toute une dialectique immanente à cette similitudo. Première déduction : puisque Boson préférerait être

chargé de tous les péchés du monde plutôt que d'infliger la plus légère blessure corporelle à l'homme-dieu, c'est donc qu'on doit estimer que ce péché qui atteindrait la personne même du dieu-homme est en soi d'une malice plus grande que tous les autres péchés qui, malgré qu'ils sont tous commis contre Dieu, n'atteignent pas pourtant physiquement la personne d'un dieu-homme. "Recte existimas. Sed dic mihi cur ita cor tuum iudicat, ut plus horreat unum peccatum in laesione huius hominis, quam omnia quaecumque fiunt peccata contra illum sint.

B. Quoniam peccatum quod in persona eius fit, incomparabiliter superat omnia illa, quae extra personam illius cogitari possunt" (271).

Deuxième déduction : Puisqu'une atteinte directe à la personne du dieu homme implique une malice qui dépasse le mal de tous les autres péchés possibles, c'est donc que cette personne représente elle-même un bien inestimable. En effet, explicitement, si la bonté d'un être est au moins égale au mal que représenterait sa destruction et, implicitement si la vie du dieu-homme devait être préférée à sa mort même au risque d'être chargé de la responsabilité de tous les péchés du monde, dont on sait que le plus minime exigerait déjà, pour être réparé, une somme de bonté plus grande que tout ce qui n'est pas Dieu, c'est donc que la vie de cet homme-dieu est en elle-même un bien plus aimable que n'est détestable la malice de tous les péchés.

"A. Bene respondes. Videmus ergo quia violationi vitae corporalis huius hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam dei comparari valet.

B. Apertissimum est.

A. Quantum bonum tibi videtur, cuius interemptio tam mala est ?

B. Si omne bonum tam bonum est quam mala est eius destructio, plus est bonum incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat eius interemptio.

A. Verum dicis. Cogita etiam quia peccata tantum sunt odibilia

quantum sint mala, et vita ista tantum amabilis quantum est bona. Unde sequitur quia vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia" (272). Conclusion : La mort de l'homme-dieu acceptée dans l'état de liberté que nous avons défini, étant un don de sa vie, qui est un bien inestimable, répond donc à la première condition de la satisfaction : elle est une réparation adéquate à l'offense et elle compense ultérieurement et infiniment par sa valeur d'hommage l'injure impliquée dans le péché. "Verum dicis. Cogita etiam quia peccata tantum sunt odibilia quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis quantum est bona. Undem sequitur quia vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia.

B. Non possum hoc non intelligere.

A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi ?

B. Immo plus potest in infinitum.

A. Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur.

B. Aperte.

A. Si ergo dare vitam est mortem accipere : sicut datio huius vitae praevalet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis" (273).

Comme nous avons dit, les chapitres suivants traitent de l'extension d'une satisfaction pourvue par la mort d'un dieu-homme. Au chapitre XV, nous trouvons un problème purement dialectique, dépendant de l'argumentation précédente, retenu d'ailleurs par la problématique du XIIIe siècle.

L'estimation morale de la vie de l'homme-dieu a été proposée dans une référence à la somme des péchés qui n'auraient pas été commis directement contre sa Personne. Or, le dieu-homme sera mis à mort par des hommes qui par là se sont rendus coupables d'un péché qui attente à la Personne même du dieu-homme. Ce fait concret pose un problème dialectique qu'on pourrait exprimer en équation mathématique. La somme de bien représentée par la vie de l'homme-dieu égale la somme de malice

représentée par le péché de ceux qui font mourir l'homme-dieu. En conséquence encore, il n'y aurait donc plus de mérite satisfactoire applicable à une réparation de la somme des autres péchés qui ne sont pas commis contre la personne de l'homme-dieu. Ou, si le mérite satisfactoire de la mort de l'homme-dieu est appliqué en compensation de tous les péchés qui ne sont pas commis contre sa personne, il n'y a pas de satisfaction valable pour sauver ceux qui font mourir l'homme-dieu. De toute manière, selon l'une ou l'autre hypothèse, il semblerait que la satisfaction de l'homme-dieu ne peut pas être adéquate à la fois à la compréhension de malice d'un péché de déicide et à l'extension et à la multitude des autres péchés. "Sed nunc video aliud quaerendum. Nam si tantum malum est eum occidere quam bona est vita eius; quomodo potest mors eius superare et delere peccata eorum qui eum occiderunt ? Aut si alicuius eorum peccatum delet : quomodo potest aliorum quoque hominum aliquod delere ? Credimus enim quia et multi ex illis salvati sunt et innumerabiles alii salvantur" (274).

La solution de saint Anselme, dans une interprétation de saint Paul, tient à une réduction de la gravité morale du péché commis par les persécuteurs et les bourreaux du Christ. Ce fut un péché d'ignorance, les Juifs ne sachant pas que c'était le Fils de Dieu qu'ils mettaient à mort. Saint Anselme estime qu'aucun homme ne pourrait, en pleine connaissance de cause, consentir à faire mourir Dieu. Péché d'ignorance, le péché des Juifs déicides ne peut pas être d'une malice infinie : par là ce péché n'est pas égal en malice à la somme de bien que représente la vie de l'homme-dieu offerte en satisfaction. Par là, la satisfaction du Christ put réparer même ce péché et tous les péchés des hommes.

"A. Hanc quaestionem solvit apostolus qui dixit, quia "si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent". Tantum namque differunt scienter factum peccatum et quod per ignorantiam fit, ut malum quod numquam facere possent pro nimietate sua, si cognosceretur, veniale sit, quia ignoranter factum est.

Deum enim occidere nullus homo umquam scienter saltem velle posset, et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari peccata possunt, proruerunt. Nam non consideravimus eius magnitudinem ad videndum, quam bona esset vita illa, secundum hoc quod ignoranter factum est, sed quasi scienter fieret, quod nec umquam fecit aliquis nec facere potuit.

B. Rationabiliter interemptores Christi ad veniam peccati sui pertingere potuisse monstrati" (275).

Cette problématique a été retenue et discutée au XIIIe siècle. Saint Albert le Grand et saint Bonaventure discutent le problème dans le sens de saint Anselme et dans une référence explicite à ce chapitre du Cur Deus Homo (276).

Saint Thomas, dans III Sent., d. 19, a. I, sol. II, ad 5m, reprend la doctrine de saint Albert dans une dépendance littéraire évidente. Dans IIIa, q. 47, a. 5 et a. 6, et In I Cor. II, lect. II, saint Thomas propose une interprétation beaucoup plus rigouriste du péché d'ignorance des Juifs. Il n'en déduit pas cependant que ce péché ait été irrémissible ni que la valeur satisfactoire de la mort du Christ ne puisse pas couvrir infiniment la malice de ce péché.

Le fait que saint Anselme lui-même propose ici une récapitulation des données de son deuxième livre est un indice sûr qu'il estime que sa dialectique est parvenue à une étape particulièrement importante.

A partir d'un principe concédé par l'infidèle, à savoir la destination de l'homme à la béatitude, étant concédé en outre que cette béatitude est impossible sans rémission des péchés, il a été établi, en respectant rigoureusement la convention dialectique d'éliminer toute inconvenance par rapport à Dieu, que cette rémission des péchés ne peut pas être obtenue par l'homme, sinon par un homme qui serait également Dieu et qui pouvant mourir, réconcilierait par sa mort les hommes pécheurs avec Dieu, en accord avec les exigences de l'honneur et de la justice de Dieu. Cette progression dialectique correspond

adéquatement aux blocs de chapitres que nous avons découpés à l'intérieur du deuxième livre. "Quid iam quaeris amplius. Ecce vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem, qui idem ipse sit deus atque morte sua homines peccatores deo reconciliet" (277)

Il devient urgent toutefois de préciser la clause textuelle qui suit immédiatement. "Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito : cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam deus mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est" (278).

Quand une dialectique, pour consentir aux exigences des croyants, "qui nullatenus ad fidem sine ratione volunt accedere" (279), s'est engagée à éliminer absolument le Christ : "remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo" (280), et qu'elle entend progresser ensuite dans la plus rigoureuse critique, <u>sola ratione</u>, et qu'elle aboutit finalement au terme de ses arguments : <u>ecce invenimus Christum</u>, il y a lieu d'interroger ses prétentions et d'interpréter le résultat qu'elle propose. Cette dialectique prétend-t-elle avoir découvert le Christ de la foi et démontré son mystère ?

Rappelons que ce qui répugne à la raison de l'infidèle au départ dialectique du <u>Cur Deus Homo</u>, c'est le mode même de la Rédemption tel que proposé à la foi par la Révélation chrétienne. Il répugne spécifiquement que Dieu lui-même soit mis en cause : "obiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam, cum <u>eum</u> asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et - ut multa alia taceam quae deo non videntur convenire - lassitudinem,

famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse" (281). Il semblerait aux infidèles que si cette aventure humaine est reprise pour la Rédemption de l'homme, elle ne devrait pas être imposée à Dieu lui-même : "Haec ipsa liberatio si per aliam quam per dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet" (282).

Or, après avoir fait admettre que la Rédemption devait être opérée par Dieu lui-même, on a dû pourtant remonter plus haut pour trouver un plan d'argumentation rationnelle accessible aux infidèles. Dans une exclusion dialectique du Christ,et selon des conventions précises et rigoureuses, on a démontré rationnellement la nécessité de la satisfaction. De la satisfaction elle-même dans ces exigences intrinsèques et dans une référence théocentrique de la prédestination de l'homme, on a démontré rationnellement qu'elle exigeait un dieu-homme et qu'il était plus convenable que le dieu-homme soit de la race d'Adam et fils d'une vierge. Rapportons ces acquisitions dialectiques aux postulats des infidèles : "deo facimus iniuriam et contumeliam cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de feminam, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse" (283). Il a été démontré au surplus que l'humanité du dieu-homme pouvait être mortelle et que l'assomption de toutes les infirmités humaines n'impliquait pas cependant que ce dieu-homme dût être malheureux et soumis à l'indétermination et à l'imperfection d'une ignorance morale. Il a été démontré en outre que ce dieu-homme pouvait mourir dans des conditions morales qui répondraient adéquatement aux exigences intrinsèques d'une satisfaction, que cette mort était satisfactoire en compréhension et en extension adéquate à toute la malice et à toute la multitude des péchés de l'homme. Rapportons ceci également aux postulats des infidèles : "ut multa alia taceam quae deo non videnture convenire - lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse" (284), et encore : "Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non

potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem" (285).

Or parvenus à ce palier dialectique, il semble que nous pouvons interpréter dans sa vérité littérale et dans ses implications méthodologiques l'affirmation : "aperte igitur invenimus Christum quem Deum et hominem confitemur et mortuum propter nos" (286).

Ce que les infidèles refusaient au nom de la raison, ce à quoi ils refusaient de croire, nisi praemonstrata ratione, c'était l'implication la plus radicale de la foi chrétienne, à savoir que le Christ, étant Dieu, est mort pour sauver les hommes. Or, par la voie progressive de leurs propres concessions à partir de principes auxquels ils ont eux-mêmes consenti, les infidèles ont été contraints d'admettre la possibilité et la nécessité spéculative d'une satisfaction opérée par un dieu-homme qui consent à mourir et dont la mort satisfactoire peut être adéquate à l'offense de tous les péchés. Tout ce système rationnel de non-contradiction que les infidèles eux-mêmes ont édifié par la dialectique anselmienne est référable aux affirmations chrétiennes, que ces mêmes infidèles refusaient au nom de leur raison. Ce qu'ils refusaient de croire, nisi praemonstrata ratione, ils sont contraints d'en admettre une analogie matérielle dans des évidences dialectiques pourvues sola ratione. Les infidèles n'ont donc plus le droit de tourner en dérision la foi chrétienne sous ce fallacieux prétexte qu'elle contredirait la raison : "infidelium Christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respuentium" (287). Ce n'est pas la foi qui est démontrée aux infidèles dans ses implications dogmatiques et objectives : c'est simplement sa non-contradiction rationnelle. En référence à la psychologie de l'infidèle et par un artifice d'une dialectique très optimiste, cette non-contradiction, cette absence d'inconvenance est intérieure à la foi : elle est praemonstrata ratione. Parvenu à ce plan, l'infidèle n'est plus légitimé de refuser le

Christ au nom de sa raison. En ce sens, il trouve le Christ que les Chrétiens confessent et adorent. Il a été satisfait ultimement à sa requête : praemonstrata ratione. Parvenu à ce plan, l'infidèle peut admettre la possibilité spéculative, la non-contradiction du Christ. Il n'y a plus d'exigence de poursuivre la dialectique dans une abstraction du Christ. Puisqu'il est spéculativement possible que le Christ soit un dieu-homme, et comme les infidèles admettent la véracité objective et la sagesse de Dieu, puisque c'est précisément en relation à la Sagesse et aux autres attributs de la divinité qu'ils discernaient des inconvenances dans l'Incarnation et la Rédemption, ils doivent donc admettre maintenant que le Christ, étant possible dans son ontologie de dieu-homme, peut se proposer lui-même avec toute la véracité divine et que tous ces gestes peuvent être référés à une sagesse également divine. Les infidèles n'ont plus le droit de poser l'exigence : praemonstrata ratione. Au plan de la raison, la non-contradiction d'un dieu-homme implique en conséquence la non-contradiction de tout ce que le Christ a dit et accompli parce que la raison n'a plus de raison de le refuser au nom de ses propres exigences, même si la raison ne peut pas comprendre tout ce qu'elle entend des affirmations de la foi. "Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito : cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam deus mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est quamvis non eorum ratio intelligatur a nobis" (288).

Cette acquisition rationnelle pour l'infidèle n'est pas la foi. Entre la foi et les évidences que la dialectique a pu lui pourvoir, il y a toute la différence qui sépare l'experimentum de la sola ratio, l'experimentum se référant à une naissance intérieure de la foi. "Sunt et alia multa cur eum valde conveniat hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae facilius et clarius per se patent in eius vita et operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari

possint" (289). Entre l'étape rationnelle à laquelle il vient de parvenir et l'acte de foi théologique, il y a pour l'infidèle une autre démarche à accomplir dont le chapitre XIX laisse entendre clairement qu'elle n'est pas suggérée par la raison elle-même et dont la raison ne trouve en elle-même ni le motif ni la puissance morale. "Nihil rationabilius nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem.

A. Ita est, si accedit sicut oportet. Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet, quae super solidam veritatem, quam deo adiuvante aliquatenus perspeximus, velut super firmum fundamentum fundata est" (290). La Révélation de l'Ecriture dépasse dans l'ordre moral non seulement la certitude, mais aussi les objets possibles de la raison. Du reste, le contexte immédiat suppose encore l'incroyance de l'infidèle. "Verum est quod dicis, nec aliquatenus quod dixit esse verum, aut quod fecit rationabiliter esse factum dubito. Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperias; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices" (291).

Naturellement, l'expérience dialectique que le croyant a poursuivie en compagnie de l'infidèle n'a pas les mêmes résultats. La référence au Christ de tout un système rationnel de non-contradiction n'est pas accomplie par le transfert d'une analogie purement matérielle : elle s'opère à l'intérieur de l'experimentum et s'épanouit dans la joie d'une reconnaissance : "non ut me in fide confirmes sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices" (292). Le point d'aboutissement de la dialectique pour le croyant et pour l'infidèle correspond à leur point de départ et aux relations les plus primitives que

que leur raison entretient avec la foi : "illi [infideles] ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus" (293). Et si l'un et l'autre matériellement trouvent la même chose parce que, matériellement, ils cherchaient la même chose : "unum idemque tamen est quod quaerimus" (294), spirituellement ils n'ont pas trouvé la même chose.

De la sorte, je crois avoir retrouvé dans la lettre et dans la problématique du Cur Deus Homo la même conclusion que j'ai proposée ailleurs à propos du Proslogion. Ce que j'écrivais alors me paraît pouvoir être répété ici. Que ce soit la conclusion de cette excursus. Lire : Une source augustinienne, pp. 131-134 (295).

Les clauses : "Quid iam quaeris amplius", - "aperte igitur invenimus Christum" - laisseraient prévoir que la dialectique a épuisé les quantités spéculatives référables à la structure du Cur Deus Homo, pour autant au moins que cette structure devrait être édifiée selon les exigences des infidèles. De fait, la question que Boson veut encore introduire, sans être absolument une digression, n'appartient pas immédiatement à la structure du Cur Deus Homo. Elle y appartient si peu que saint Anselme devra finalement en remettre le traitement spéculatif et dialectique à une autre oeuvre, le De Conceptu Virginali qu'il composera l'année suivante.

C'est par un élément de la réponse de saint Anselme que le chapitre XVI appartient à la structure du Cur Deus Homo, à l'objet propre de ce quatrième bloc, dans une considération de la valeur extrinsèque d'une satisfaction pourvue par la mort du dieu-homme. D'autre part, parce que Boson réfère lui-même sa question à l'état d'esprit des infidèles, la dialectique de la réponse maintiendra une certaine continuité spéculative et logique avec les postulats que les infidèles ont eux-mêmes déjà admis : "Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperias" (296).

La question est celle-ci : Comment Dieu a-t-il pu assumer

un homme sans péché en maintenant ses relations historiques avec une race humaine qui est entachée de péchés par sa nature même ? Car si la conception même de l'homme-dieu est dégagée de là concupiscence en échappant aux lois physiques de la génération commune, il reste pourtant que la vierge qui l'a enfanté a été elle-même enfantée par voie de génération et donc dans le déterminisme et dans la tradition du péché et de la concupiscence. Pour arriver à saisir l'objet propre du problème engagé ici, il faut voir que la pensée de Boson suppose à la fois tout le pessimisme et tout le réalisme de la théologie augustinienne du péché originel. Selon saint Augustin, en effet, l'universalité du péché originel s'explique par le réalisme de la nature. Tous les hommes étaient un en Adam et avec Adam, et ce réalisme de l'universel est amplifié par un indice physique et même physiologique. L'unité humaine en Adam et avec Adam tient au <u>semen</u> générateur. De la sorte, en théologie augustinienne, il y a continuité entre cette universalité physique de la nature et la théorie de la propagation du péché originel. L'unité dans la solidarité coupable de la race s'actualise et s'étend par le vice de la génération, c'est-à-dire par la concupiscence qui l'accompagne. C'est, en effet, la génération, en tant que dominée par la concupiscence, qui établit comme par contagion le rapport qui unit tous les hommes au péché personnel d'Adam. Dans l'extension de cette théorie, seul le Christ est excepté du sort commun de l'humanité, pour cette raison qu'il n'a pas été conçu dans la concupiscence, n'étant pas le fruit d'une génération naturelle.

Or, la <u>quaestio</u> de Boson se réfère à cette théologie augustinienne. La difficulté qu'il propose à saint Anselme se fonde sur le réalisme augustinien qui sera, du reste, maintenu dans la théologie de saint Anselmen quitte à être interprété dans l'ordre moral ou volontaire plutôt que dans la continuité physique de la race humaine. Il semble donc à Boson que même si la génération du Christ n'a pas été souillée par la concupiscence, il reste pourtant que sa génération le maintient en

continuité historique avec Adam, à tout le moins par sa matière corporelle, que, par là, il reste solidaire d'une humanité pécheresse dont la contagion physique a atteint même sa mère. Il semblerait que le péché ait été lui-même nécessaire pour que le Christ pût naître. "Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato quasi azimum de fermentato deus assumpsit. Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio munda sit et absque carnalis delectationis peccato, virgo tamen ipsa unde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt" (297).

La réponse de saint Anselme maintient le plan d'argumentation qu'il a formulé à la fin du chapitre XV. Même si l'on ne perçoit pas une ratio explicative, on doit faire confiance à la Sagesse de Dieu. Puisqu'en effet l'homme-dieu est Dieu et puisqu'il nous est apparu qu'il doit opérer la réconciliation des pécheurs avec Dieu, on ne peut douter qu'il soit sans péché personnel. Et ceci, la dialectique nous a contraints de l'affirmer au livre deuxième, chapitre X. Cette impeccabilité présuppose l'absence même du péché originel. Le comment de cette exemption doit être référé à la fois à la puissance et au mystère de la Sagesse divine. "Postquam constat hominem illum deum et peccatorum esse reconciliatorem, dubium non est eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia dei hoc fecit, si non possumus intelligere non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus ... Quantum etiam est deum et hominem sic in unum convenire, ut se servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui deus ? Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam

mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit ?" (298)

L'insistance de Boson engagera pourtant saint Anselme à explorer ce mystère. "Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris" (299).

Or c'est cette réponse de saint Anselme qui maintient objectivement ce chapitre XVI dans la structure du Cur Deus Homo, selon la référence de cet objet précis : l'extension historique du mérite satisfactoire de la mort du Christ. "Oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit, prodesset non solum illis qui eo tempore fuerunt, sed etiam aliis" (300). Ce principe est d'abord illustré par une allégorie, selon la manière didactique des Similitudines. On peut négliger ici cette similitudo, car si elle illustre adéquatement la dialectique, la dialectique elle-même ne se fonde pas intimement sur ces données allégoriques, mais bien sur le principe originel de la structure du Cur Deus Homo : la destination de l'homme à la béatitude par une vocation concrète à remplacer les anges déchus.

La mort du Christ implique une valeur satisfactoire telle qu'elle ne saurait avoir été épuisée dans la seule extension aux contemporains du Christ. Le moins qu'on puisse dire, en effet, c'est que, même si tous les contemporains du Christ avaient été présents à sa crucifixion, leur nombre n'aurait pas suffi à combler toutes les places abandonnées par les mauvais anges. "Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines qui salvandi erant praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in eius morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore eius protendatur effectus. Quod autem non solis praesentibus prodesse debeat hinc facile cognoscitur, quia non tot praesentes eius morti esse potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem

necessarii sunt, etiam si omnes qui eiusdem mortis tempore ubicumque erant, ad illam redemptionem admitterentur ? Plures enim sunt daemones, quam de quibus restaurandus est numerus eorum, ea die viverent homines" (300a). Or, puisque pour parvenir à la béatitude et remplacer au ciel les mauvais anges, les hommes doivent d'abord être sauvés, il devient donc nécessaire que le mérite satisfactoire de la mort du Christ soit applicable à plus d'hommes que n'en pouvait compter l'univers au moment même où le Christ accomplissait son acte rédempteur.

D'autre part, puisque l'homme a été créé pour compléter le nombre des élus, on doit admettre qu'à tous les moments de l'histoire de l'homme il y eut des prédestinés. Autrement, on introduirait une inconvenance en Dieu : celle d'avoir donné l'existence à des êtres en vain, c'est-à-dire des hommes qui n'existeraient pas pour la fin que Dieu lui-même s'est assignée en créant l'homme. La dialectique de ce principe exige, en conséquence, qu'Adam et Eve eux-mêmes aient pu bénéficier de la satisfaction du Christ, puisque, à un moment donné de l'histoire humaine, ils furent les seuls êtres humains à exister et qu'il ne conviendrait pas qu'ils n'aient pas été destinés à remplacer les mauvais anges. "Nec credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse quo mundus iste cum creaturis, quae factae sunt ad usus hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconveniens, quod deus vel uno momento permiserit humanum genus et ea quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra extitisse. Nam aliquatenus in vanum esse, viderentur subsistere.

B. Congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur, monstras nullum umquam fuisse tempus, ex quo factus est homo, absque aliquo qui ad eam pertineret, sine qua vane factus esset omnis homo, reconciliationem. Quod non solum conveniens sed etiam necessarium esse possumus concludere. Si enim convenientius et rationabilius est hoc, quam aliquando nullum fuisse, de quo intentio dei qua hominem fecit perficeretur, nec est aliquid

quod huic obviet rationi, necesse est semper aliquem ad praedictam reconciliationem pertinentem fuisse. Unde Adam et Eva ad illam pertinuisse redemptionem dubitandum non est, quamvis hoc auctoritas divina aperte non pronuntiet.

A. Incredibile quoque videtur, quando deus illos fecit et proposuit immutabiliter facere de illis omnes homines, quos ad caelestem civitatem assumpturus erat, quod illos duos ab hoc excluserit proposito.

B. Immo illos maxime ad hoc fecisse credi debet, ut essent de illis propter quos facti sunt" (301).

La conclusion qu'il faut référer à la structure du Cur Deus Homo, c'est donc que la satisfaction du Christ dans son mérite doit être coextensive à toute l'histoire humaine. Nous savons par ailleurs que cette satisfaction a une plénitude intrinsèque de mérite dépassant la multitude et la malice de tous les péchés.

Le principe et la conclusion qu'on vient de dégager supportent la réponse de saint Anselme à la question précise de Boson. Puisque la satisfaction du Christ est coextensive à toute l'histoire humaine, sa mère, par le mérite anticipé de la mort du Christ, a été elle-même purifiée du péché originel et c'est dans sa pureté que le Christ a été conçu. "Virgo autem illa de qua homo ille assumptus est, de quo loquimur, fuit de illis qui ante nativitatem eius per eum mundati sunt a peccatis, et in eius ipsa munditia de illa assumptus est" (302).

Cette réponse de saint Anselme provoque chez Boson une réplique inattendue où la dialectique va verser dans des subtilités que saint Anselme lui-même devra censurer. Il paraît à Boson que, de cette manière, le Christ semble devoir sa pureté à sa mère plutôt qu'à lui-même. "Placeret mihi multum quod dicis nisi cum ipse debeat a se ipso habere munditiam a peccato, videretur eam habere a mater, et non per se mundus esse, sed per illam" (303). C'est même cette réflexion qui suscite une nouvelle question dont l'énoncé trahit à lui-même en quels raffinements la dialectique anselmienne peut se complaire.

Le nouveau problème est celui-ci : l'homme-dieu doit mourir librement. C'est requis par une exigence intrinsèque de la satisfaction et c'est acquis depuis le chapitre XI. Or, le même dieu-homme doit naître d'une vierge purifiée, dont la purification n'est possible que par la mort du dieu-homme. Comment en conséquence le dieu-homme peut-il mourir librement si le mérite de sa mort est déjà requis pour une condition nécessaire de sa naissance ? "Verum adhuc aliud mihi videtur quaerendum. Diximus enim supra quia non necessitate moriturus erat, et nunc videmus quia mater eius per eius mortem futuram munda fuit, quod nisi illa fuisset, ipse de illa esse non potuisset. Quomodo ergo non necessitate mortuus est, qui non nisi quia sumptus est munda non fuisset, quoniam hoc nequaquam valuit esse nisi veram eius mortem credendo, nec ille de illa potuit aliter assumi. Quare si non mortuus est ex necessitate, postquam assumptus est de virgine, potuit non esse de virgine assumptus, postquam est assumptus; quod non est possibile" (304).

Toute la fin de ce quatrième bloc est consacrée à la solution de ce problème purement dialectique. C'est une unité littéraire qui n'a guère de relation avec la structure objective et dialectique du Cur Deus Homo, et c'est sans scrupule que je l'écarte de notre commentaire.

Le texte lui-même témoigne que nous nous sommes introduits dans une nouvelle unité littéraire. Boson exprime : "Verum adhuc aliud mihi videtur quaerendum". Cette clause doit être référée au début du chapitre XVI : "Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere ..."(305). La tradition littéraire du Cur Deus Homo témoigne elle aussi qu'on est en présence d'une nouvelle unité littéraire qui ne fait plus corps objectivement avec ce qui précède. En effet, certains manuscrits isolent tout ce morceau en un nouveau chapitre pourvu même en certaines éditions d'un titre apocryphe : "Quomodo non necessitate moriturus est qui non potuit esse nisi

quia erat moriturus" (306). En conséquence, les témoins de cette tradition littéraire assignent vingt-trois chapitres au lieu de vingt-deux au deuxième livre du Cur Deus Homo.

En dépit de toutes les subtilités où elle s'engage, la réponse de saint Anselme contient certaines précisions épistémologiques assimilables objectivement dans un chapitre sur la méthode théologique du Cur Deus Homo. De même certaines distinctions proposées au chapitre XVII devraient être retenues dans un chapitre sur le théocentrisme du Cur Deus Homo. Enfin, cette question sera l'occasion pour saint Anselme d'entreprendre son De Conceptu Virginali, mais cette considération intéresse l'histoire littéraire de saint Anselme, non la structure du Cur Deus Homo.

On a déjà exprimé quelques hésitations à situer le chapitre XVIII à l'intérieur de ce bloc dont l'objet commun a paru être la valeur satisfactoire de la mort du dieu-homme. D'une part, l'introduction même de ce chapitre paraît apporter une quantité nouvelle dans la structure du Cur Deus Homo, en correspondance d'ailleurs avec la première partie du titre. "Summa quaestionis fuit cur deus homo factus sit, ut per mortem suam salvaret hominem, cum hoc alio modo facere potuisse videretur. Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere, nec potuisse fieri, nisi solveret homo quod deo pro peccato debebat. Quod debitum tantum erat, ut solvere, cum non deberet nisi homo, non posset nisi deus, ita ut idem esset homo qui deus. Unde necesse erat, ut deus hominem assumeret in unitatem personae, quatenus qui in natura solvere debebat et non poterat, in persona esset qui posset. Deinde quia de virgine et a persona filii dei esset assumendus homo ille qui deus esset, et quomodo sine peccato de massa peccatrice assumi potuerit monstrasti. Vitam autem huius hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum. Restat ergo nunc ostendere quomodo illa salvatur

deo pro peccatis hominum" (307). En ce sens, l'objet engagé dans la clause "quomodo illa salvatur Deo pro peccatis hominum" pourrait bien être référé au bloc suivant auquel on a cru devoir assigner une nouvelle quantité objective et dialectique, à savoir : comment la mort du dieu-homme, étant satisfactoire, est-elle rédemptrice.

D'autre part, une analyse plus pénétrante nous fait constater cependant que le salvatur n'affecte pas, à vrai dire, le contenu de ce chapitre. Deo est beaucoup plus déterminant que salvatur. En fait, l'objet plus concret de ce chapitre me paraît être la référence de la mort du dieu-homme à l'honneur de Dieu, une référence qui imposait dans le cas la connotation dialectique d'un nouveau ex debito que les conditions juridiques d'une satisfaction ne sauraient supporter. Par là, sans vouloir verser dans une systématisation abusive, on peut être justifié de rapporter ce chapitre au bloc dialectique qui traite de la valeur satisfactoire de la mort de l'homme-dieu. Car, une satisfaction doit être référée à l'honneur de Dieu qui l'exige (308); d'autre part, elle doit être accomplie en des conditions de liberté morale et juridique, à même un objet libéré de toute connotation ex debito. Il y a là des quantités qu'on doit référer à la structure du Cur Deus Homo.

Cette référence apparaît plus concrète encore si l'on se rappelle les relations établies par la dialectique de saint Anselme entre l'honneur de Dieu et l'ordre de la justice morale. L'honneur de Dieu tient à l'ordre du monde; l'ordre du monde tient lui-même suprêmement à la soumission de la volonté humaine devant la volonté de Dieu. C'est en cette soumission que tient l'ordre de la justice morale. Nous avons vu ces relations au livre premier, chapitres XII-XV.

Or, c'est ce que nous retrouvons ici : "Si propter iustitiam se permisit occidi : nonne ad honorem dei vitam suam dedit ?" (309) Cette référence de la mort du Christ à l'honneur de Dieu suscite toutefois un problème dialectique qui engage avec lui la notion de satisfaction.

Le problème est celui-ci : référer la mort du Christ à l'honneur de Dieu en y voyant une infinie persévérance dans la justice morale ne transpose-t-il pas cette mort dans l'objet des préceptes divins auxquels tient tout l'ordre moral ? Si tel est le cas, la mort du Christ perd son indice de liberté absolue, dont on a vu qu'il devrait être une note essentielle de la satisfaction. "Si possum intelligere quod non dubito, quamvis non videam quomodo rationabiliter hoc fecerit, cum et iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse deo ad honorem illius, cui quidquid deus non est comparari non potest,et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest" (310). La solution du problème exige donc, dans les termes de Boson et dans l'objet du Cur Deus Homo, la conciliation dialectique des deux propositions : "iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit".

D'une part, le don de sa vie fait par le Christ comme un acte suprême de persévérance dans la justice morale est vraiment un hommage à l'honneur de Dieu par la valeur d'exemple qu'il prend et qu'il propose à tous les hommes. Le Christ n'aurait pas donné cet exemple si, selon sa puissance, il avait refusé la mort. Dans ce contexte, la mort du Christ devient le plus grand acte de soumission à l'ordre de la justice morale, une soumission qui implicitement peut rétablir l'ordre universel du monde auquel tient l'honneur de Dieu. "An non intelligis quia, cum iniurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi, sicut supra diximus, propter iustitiam quam oboedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda quae sentire possunt, a iustitia quam deo debent declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset ?" (311)

D'autre part, la valeur d'exemple dans la mort du Christ tient précisément elle-même à l'absolue liberté selon laquelle le Christ peut disposer de sa vie. Sans doute, il y eut des

martyrs avant le Christ. Mais tous ces martyrs, donnant leur vie dans une consécration d'eux-mêmes à la justice morale,donnaient pourtant quelque chose qu'ils auraient perdu nécessairement par ailleurs et qu'ils devaient déjà à Dieu à titre de peine conséquente au péché. On peut par là mieux pressentir toute la valeur persuasive de l'exemple du Christ dans l'ordre de la justice morale. Car lui, il donne sa vie qu'aucune nécessité physique ou morale ne pouvait affecter, il la donne sans avoir besoin lui-même des fruits de son sacrifice, il la donne pour sauver des pécheurs dont la justice divine exigeait seulement qu'ils soient punis.

"B. Videtur quod nulla hoc exemplum ipse necessitate dederit, quoniam multi ante adventum eius et IOHANNES Baptista post adventum, ante mortem eius, fortiter mortem pro veritate sustinentes illud sufficienter dedisse noscuntur.

A. Nullus umquam homo moriendo praeter illum deo dedit quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit quod non debebat. Ille vero sponte patri obtulit quod nulla necessitate umquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere deo cum ratio postulat non dubitet, qui cum nullatenus aut pro se indigeret aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit" (312).

Cette valeur d'hommage à l'honneur de Dieu implique toutefois une difficulté dialectique. La valeur d'exemple comme la valeur de satisfaction incluse dans la mort du Christ supposent toutes deux que cette mort est entièrement libre, dépendant de l'absolue puissance du Christ. Mais le Christ n'était-il pas tenu moralement à donner sa vie au service de la justice morale ? Car le don de sa vie, dans les conditions qu'on vient d'analyser, représente dans l'ordre de la perfection morale un bien meilleur. Le Christ n'était-il pas tenu d'accomplir le plus parfait ? Le plus parfait lui-même n'est-il pas dû à Dieu

dans l'ordre même de la justice morale ? Si toutes ces implications taient vérifiables, il faudrait déduire que la mort du Christ n'était plus juridiquement satisfactoire pour cette raison qu'elle serait due à Dieu dans l'ordre de la perfection morale. "Sed sustine ut quaeram quiddam, quod quamvis fatuum forsitan putes quaerere, non tamen in promptu mihi est quid respondeam, si a me quaeratur. Dicis quia, quando mortuus est, dedit quod non debebat. Sed nemo negabit melius illum fecisse, quando hoc exemplum taliter dedit, et magis hoc placere deo, quam si non hoc fecisset, aut dicet eum non debuisse facere quod melius esse et quod magis deo placere intellexit. Quomodo ergo asseremus eum non debuisse deo quod fecit, id est quod melius esse et magis placere deo cognovit, praesertim cum creatura debeat deo totum quod est et quod scit et potest ?" (313)

La solution tient aux distinctions dialectiques et même grammaticales que le terme <u>debere</u> peut supporter.

Il y a d'abord cette indétermination radicale de la liberté dans l'ordre du bien moral. Si la volonté doit accepter tout l'ordre des préceptes moraux, elle n'est pas tenue au même titre d'obligation à choisir l'ordre des conseils de perfection L'obligation morale ne porte pas sur le choix lui-même, mais elle est conséquente au choix. Si la volonté choisit l'ordre de perfection morale suggéré par les conseils évangéliques, elle est tenue conséquemment à conformer sa vie morale aux conseils, tout comme si elle choisit l'ordre, elle est tenue de conformer sa vie à ces prescriptions. "Quamvis creatura nihil habeat a se, quando tamen concedit illi deus aliquid licite facere et non facere, dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate, sed sive faciat quod melius est, sive alterum, debere facere dicatur quod facit; et si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit conjugio, neutrum tamen ab homine determinate exigitur, sed qui coniugio uti et qui virginitatem servare mavult, quod facit debere facere dicitur. Nemo enim virginitatem sive coniugium dicit eligi non debere; sed

dicimus quia quod mavult homo, antequam aliquid horum statuat, hoc facere debet, et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert deo praemium exspectat. Cum ergo dicis creaturam debere deo quod melius scit et potest; si intelligis ex debito et non subaudis; si deus iubet, non est semper verum. Siquidem, ut dixi, non debet homo virginitatem ex debito, sed si mavult, debet uti coniugio" (314).

De là, on peut donc déduire que le Christ devait mourir mais le "devait mourir" n'implique pas ex debito. Cette mort doit être acceptée et accomplie parce que le Christ a choisi librement un ordre de perfection morale qui engage cette mort elle-même. Aucune nécessité de mourir ne s'imposait au Christ : en ce sens, il est vrai de dire que le Christ ne doit pas mourir. Quand on dit : le Christ doit mourir, on ne l'entend pas d'une obligation mais d'un futur, conséquent à un choix. Ex debito n'affecte pas la mort elle-même. Le Christ n'est pas obligé de mourir parce que sa mort serait due et exigée. La mort n'est pas le sujet grammatical d'une nécessité morale. Le terme debere qui l'affecte dans le langage n'a qu'une valeur contingente, c'est la conséquence, dans l'ordre moral et dans le temps, d'un choix libre. Le Christ doit mourir parce qu'il a choisi de vouloir mourir, non pas parce qu'il serait obligé ab extrinseco de mourir, ou même de vouloir mourir. Et la raison ultime de cette non-nécessité, c'est encore la référence à l'absolue puissance du Christ, dans les conséquences de la communication des idiomes. "Quod si te movet verbum quod est debere, nec potes illud intelligere sine aliquo debito : scito quia sicut contingit, posse et necessitatem aliquando dici, non quia sunt in rebus ubi dicuntur, sed quoniam sunt in alio : ita et debere. Quippe cum dicimus debere pauperibus a divitibus eleemosynam accipere, non est aliud quam divites debere pauperibus eleemosynam impendere. Hoc namque debitum non est exigendum a paupere, sed a divite. Deus quoque dicitur omnibus debere praeesse, non quia ille in hoc aliquo modo sit debitor, sed quoniam quod vult debet esse. Ita quando vult aliqua creatura facere quod suum

est facere et non facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult debet esse. Dominus itaque JESUS cum mortem, sicut diximus, sustinere voluit, quoniam suum erat et pati et non pati, debuit facere quod fecit, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere, quia non ex debito. Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura, quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat : secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret.
B. Aperte nunc video quia nulla ratione se ipsum morti ex debito, sicut ratio mea videbatur monstrare, dedit ad honorem dei, et tamen facere debuit quod fecit" (315).

Le dernier paragraphe est un corollaire. La mort du Christ est donc vraiment à l'honneur de Dieu, à l'honneur de la Trinité. Par sa mort, l'humanité du Christ rend honneur au Fils lui-même. La communication des idiomes et la piété autorisent cependant à dire que le Fils par son humanité rend hommage à son Père dans le don libre et spontané de sa vie.

De ce chapitre, retenons finalement un élément qui procure une transition au dernier bloc de ce deuxième livre. Il est dit, en effet, que celui qui choisit l'ordre de perfection morale des conseils attend un praemium : "si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est" (316). - " ... et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert deo praemium exspectat" (317). Enfin du Christ lui-même il est dit : "et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret" (318). On découvre ainsi la relation textuelle entre praemium et retributio. Or, la retributio est précisément ce qui fonde la doctrine et la dialectique du dernier bloc littéraire soumis à notre analyse : la mort du dieu-homme étant satisfactoire, comment est-elle Rédemptrice ?

La notion même de Rédemption dans son sens chrétien le

plus ample implique libération pour l'homme des conséquences du péché, restitution du droit à la béatitude. Dans un sens de l'histoire de la théologie, le terme de Rédemption est beaucoup plus près de l'étymologie. Rédemption égale rachat, dans une analogie suggérée par les institutions de l'histoire ancienne, v.g. rachat des esclaves, des otages. On trouvait ce sens au livre premier, chapitre VI : "Hoc est quod valde mirantur,quia liberationem hanc redemptionem vocamus. In qua namque - aiunt nobis - captione, aut in cuius potestate tenebamini, unde vos deus non potuit liberare, nisi vos tot laboribus et ad ultimum sanguine suo redimeret" (319). Le contexte même de ce chapitre VI suggère un rapprochement de la Rédemption - rachat avec la théorie des droits du démon. Cette théorie indique que la Rédemption est un rachat de l'homme acquitté au démon, après la juste propriété que le démon pouvait exercer sur l'homme.

On peut prévoir que saint Anselme ayant refusé énergiquement la théorie des droits du démon, refusera conséquemment la notion de Rédemption qu'elle implique ou suggère. C'est exactement ce que nous trouvons au chapitre XIX : "Intueamus nunc prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio" (320). Le inde présuppose évidemment les acquisitions dialectiques des chapitres précédents, à savoir que la mort du dieu-homme est adéquatement satisfactoire à la malice et à l'injure du péché et qu'elle se situe dans le même ordre moral de l'honneur de Dieu auquel le péché a attenté. Le inde présuppose encore plus immédiatement la liberté absolue du dieu-homme dans l'objet et l'office de sa satisfaction. "Quantum autem sit quod filius sponte dedit, non est opus exponere" (321).

C'est précisément cette liberté absolue, ce fait que le Fils ne devait pas faire lui-même satisfaction à l'honneur de Dieu, qui fonde la retributio. Dieu, en quelque sorte, dès lors qu'il ne commande pas lui-même un acte surérogatoire, n'a pas un droit strict à le recevoir et, s'il le reçoit, il contracte, en quelque sorte, l'obligation, le devoir de récompenser cet hommage. Cette dialectique était déjà immanente au chapitre

précédent où nous avons relevé la notion de praemium. Cette dialectique est également une conséquence implicite de l'affirmation de saint Anselme : "Cum ergo dicis creaturam debere deo quod melius scit et potest : si intelligis ex debito et non subaudis : si deus iubet, non est semper verum" (322).

Il y a donc une sorte de justice qui engage Dieu à récompenser son Fils pour l'hommage satisfactoire, libre et gratuit qu'il lui a adressé.

"A. Eum autem qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis.

B. Immo necesse esse video, ut pater filio retribuat. Alioquin aut iniustus videretur esse si nollet, aut impotens si non posset : quae a deo aliena sunt" (323).

Or, dans le cas, quelle peut être la matière de cette retributio ? Par sa Divinité, avant son acte satisfactoire, le Fils détient tout ce que le Père a, et il ne doit rien, il n'a aucune dette qui pourrait lui être remise à titre de retributio. Il y a conflit dialectique entre la nécessité d'une retributio et l'impossibilité de l'acquitter.

"A. Qui retribuit alicui : aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi. Prius autem quam tantam rem filius faceret omnia quae patris erant; nec umquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod dari aut dimitti possit ?

B. Ex una parte video retribuendi necessitatem, et ex altera impossibilitatem; quia et necesse est deum reddere quod debet, et non est quod reddat" (324).

D'autre part, l'impossibilité d'acquitter en objet la retributio amènerait la conséquence inadmissible que le Fils aurait consenti en vain à toute son oeuvre satisfactoire et rédemptrice. Ceci impliquerait des inconvenances et par rapport au Père qui a permis l'Incarnation et ses fins, et par rapport au Fils qui les a acceptées.

Sous la pression dialectique de ces inconvenances à écarter, il faut donc poser que la retributio, qui est nécessaire,

mais qui n'a pas d'objet possible en référence au Christ, doit être accordée à quelqu'un d'autre qui en peut recevoir le bénéfice.

"A. Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii redditur, in vanum filius tantam rem fecisse videbitur.

B. Hoc nefas est aestimare.

A. Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest.

B. Inivitabiliter sequitur.

A. Si voluerit filius quod sibi debetur alii dare : poteritne pater iure illum prohibere, aut illi cui dabit negare ?

B. Immo et iustum et necessarium intelligo ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur; quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi reddere potest" (325).

La dialectique procède par la suite selon la voie des convenances.

Il convient d'abord, dans une référence à la justice, que le Fils puisse disposer de la <u>retributio</u> qui lui est due, en sorte que le Fils puisse en appliquer le bénéfice à qui il veut. Or, la plus grande convenance c'est bien que, dans la volonté du Fils, le fruit de sa mort satisfactoire et la <u>retributio</u> qu'elle lui a méritée soient appliqués à ceux-là mêmes pour qui il s'est fait homme et à qui il s'est donné comme le plus grand exemple de justice morale. Cet exemple lui-même ne peut avoir été donné en vain. Le Fils lui-même n'a pas besoin de la <u>retributio</u> qu'il a méritée et qui est devenue son droit. Pour lui il est juste d'en vouloir appliquer le fruit et le bienfait à ceux qui lui sont proches par la nature même qu'il a assumée, les hommes dont il est devenu le frère, et qui attendent en lui et par lui la rémission de leur péché et le retour effectif à la béatitude.

"A. Si voluerit filius quod sibi debetur alii dare : poteritne pater iure illum prohibere, aut illi cui dabit negare ?

B. Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur; quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi alii reddere potest.

A. Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit ? Frustra quippe imitatores eius erunt. Aut quos iustius faciet haeredes debiti quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes et fratres suos, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent ?" (326)

Nous retrouvons dans son contexte l'expression de Boson que nous avons déjà rencontrée. C'est un des points de la structure du Cur Deus Homo où la dialectique cède son objet à la foi.

C'est aussi le terme des inductions de la dialectique anselmienne en référence à l'objet qu'elle s'est proposé : Cur Deus Homo.

Ce qui suit en effet est un retour à des positions déjà acquises. La fin de ce chapitre maintient tout le théocentrisme du Cur Deus Homo, dans son opposition radicale à la théorie des droits du démon. "Puto me iam aliquantulum tuae satisfecisse quaestioni, quamvis hoc melior me facere plenius possit, et maiores atque plures quam meum aut mortale ingenium comprehendere valeat huius rei sint rationes. Palam etiam est quia deus, ut hoc faceret quod diximus nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat. Licet enim hoc quod homo ille fecit, deus dicatur fecisse propter unitatem personae, deus tamen non egebat ut de caelo descenderet ad vincendum diabolum neque ut per iustitiam ageret contra illum ad liberandum hominem; sed ab homine deus exigebat ut diabolum vinceret, et qui per peccatum deum offenderat, per iustitiam satisfaceret. Siquidem diabolo nec deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc deo debebat non diabolo" (327).

Le chapitre XX montre que les exigences rigoureuses de

la justice divine que la dialectique a maintenues et exploitées sont réconciliables avec la Miséricorde de Dieu. Car, ce qu'on avait écarté de Dieu,c'était une caricature de la miséricorde, une miséricorde sine solutione debiti. Mais puisque par le Fils, il y a solutio debiti et rétablissement de l'ordre moral de la justice et du monde à la glorification de l'honneur de Dieu, c'est la Miséricorde divine qui accueille tous les hommes à partager la retributio du Christ par la foi et dans la foi en ses mérites.

Enfin le chapitre XXI est un dernier corollaire. La mort du Christ est satisfactoire et rédemptrice avec une valeur infinie dépassant en compréhension et en extension la malice du péché des anges. Mais la dialectique même qui aboutit à la Rédemption de l'homme prouve par les mêmes arguments qu'il n'y a pas de Rédemption possible pour les mauvais anges. Ce chapitre prend même couleur de résumé de toute la dialectique du Cur Deus Homo.

Le chapitre XXII serait à référer aux questions relatives à la méthode théologique du Cur Deus Homo. J'y vois, pour ma part, la confirmation de mon interprétation de l'apologétique de saint Anselme. Pour l'incroyant, cette apologétique construit un système rationnel de non-contradiction qui peut rejoindre matériellement ce que le croyant lui propose de sa foi au Christ. Au terme de la dialectique, l'infidèle peut admettre la possibilité du Christ; la grâce et la foi peuvent ensuite lui faire découvrir la Personne du Christ dans les livres inspirés.

Pour le croyant, la même dialectique lui est apparue pas à pas comme un fondement rationnel de sa certitude théologale. Le dieu-homme que sa raison propose à l'infidèle ne cesse pas un instant, pour le croyant, d'être le Christ lui-même, le Christ d'une seule vérité, de la vérité de sa raison et de la vérité de la Révélation.

Et ceci termine notre étude de la structure du Cur Deus Homo. Je n'ai pas de conclusion à proposer. Ce ne fut qu'une

étude textuelle, une partie seulement, et encore la plus matérielle, du programme que j'avais annoncé.

Saint Anselme, dans une lettre qui le révèle dans tout son attachement, écrivait cet aveu de la plus émouvante simplicité : "Omnes boni me diligerunt qui me noverunt ... non mea industria, sed gratia Dei faciente, et magis illi qui me interius et familiarius noverunt" (328).

Dans ma dévotion à saint Anselme, je souhaite seulement ne pas avoir trahi sa parole qui s'est réalisée en moi. Je souhaite que cette <u>Introduction à saint Anselme</u> en vous le faisant connaître un peu, vous l'ait déjà fait aimer, qu'elle vous engage surtout à le connaître davantage pour l'aimer plus profondément et fidèlement.

Th.-André Audet, O. P.

N O T E S

NOTES DE L'INTRODUCTION

1) Année 1949-50.
2) Revue bénédictine, 44 (1932), pp. 322-350.
3) S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt, Vol. II, Edinburgi, Nelson, 1946, p. 42, ll. 6-8; PL, 158, 361.
4) Cf. Vita sancti Anselmi auctore Eadmero, PL, 158, 100.
5) Cf. E. Druwé, s.j., La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme, dans RHE, 1935, p. 515, note 1 et pp.521-525.
6) Cf. D. Knowles, The Monastic Order in England, Cambridge, 1941, pp. 129-134; 619-621.
7) Vita s. Anselmi, PL, 158, 83.
8) Ibid., 84.
9) Ibid.
10) Ibid.
11) Ibid., 86.
12) Voir par exemple dans ce contexte : Lib. I, cap. 20-21 et comparer avec Eadmer, Vita s. Anselmi, lib. 2, parag. 22, PL, 158, 89-90.
13) Schmitt, 47, 5-8; PL, 158, 361. (Le Cur Deus Homo se trouvant dans le volume II de l'édition Schmitt, les références du Père Audet à cette édition ne font pas mention du volume dans son manuscrit. - Seules aussi, dans le manuscrit, les notes de l'Introduction contiennent la référence à la Patrologie latine. Note de l'Institut)
14) Vita s. Anselmi, PL, 158, 114.
15) Schmitt, 42, 2-3; PL, 158, 359-360.
16) Schmitt, 48, 13-15; PL, 158, 362.
17) Schmitt, 139, 2-6; PL, 158, 431.
18) Cf. Epistolarum Liber III, Epist. 15, PL, 159, 40.
19) Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 725.
20) Cf. Epist. 37, PL, 159, 71; Epist. 35 et 36, PL, 159,66-68.
21) Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 726.
22) Cf. Historia novorum, PL, 159, 404.
23) Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 726.
24) Lib. II, PL, 159, 306.

25) Lib. II, PL, 159, 396.

26) Pour tout ce qui précède, voir ibid., 159, 396-403.

27) Schmitt, 42, 6-8; PL, 158-361.

28) Vita s. Anselmi, PL, 158, 97.

29) Ibid., 158, 100.

30) Historia novorum, Lib. II, PL, 159, 405-406; comparer avec Epist. 37, PL, 159, 71.

31) Cf. PL, 159, 48-50.

32) Ibid.

33) Comparer avec Epist. III, 16, 17, 21.

34) Cf. Schmitt, Revue bénédictine, 44 (1932), p. 345.

35) PL, 159, 56.

36) Comparer avec Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 726.

37) Cf. Anselmi Opera omnia, IV, Epist. 209, pp. 104-105.

38) Cf. Revue bénédictine, ibid., p. 346.

38a) Comparer avec Epist. IV, 103, à propos du Monologion : "De quo opuscolo hoc praeter spem evenit, ut non solum illi, quibus instantibus editum est, sed et plures alii illud velint non solum legere, sed etiam transcribere". PL, 159, 252.

39) Schmitt, 126, 9-14; PL, 158, 425. Référer à la Praefatio : "Nam plura quae tacui inseruissem et addidissem si in quiete et congruo spatio illud mihi edere licuisset". Schmitt, 42, 5-6; PL, 158, 361.

40) Ibid.

41) Schmitt, 127, 8-9; PL, 158, 425.

42) Cf. Préface et chapitre 22.

43) Cf. Epist. IV, 105, 232-233.

44) Cf. PL, 158, 259-261.

45) Cf. Dom F. S. Schmitt, La lettre de saint Anselme au Pape Urbain II à l'occasion de la remise de son Cur Deus Homo, dans Revue des Sciences religieuses, Strasbourg, XVI (1936), pp. 129-144.

46) Ein nures unvollendetes Werk der hl. Anselm von Canterbury, 1936, dans Beiträge 33, fasc. 3.

47) Schmitt, 49, 7-10; PL, 158, 363.

48) Lambeth 59 de Londres qui provient de Christ Church de Canterbury. Cf. André Wilmert, La tradition des lettres de saint Anselme. Lettres inédites de saint Anselme et de ses correspondants, dans Revue bénédictine, XLIII (1931), p. 39.

49) (*Etudes de philosophie médiévale*, 34), Paris, Vrin, 1944.

50) *Analecta Gregoriana* III, Rome, 1933.

51) *Recherches de Sciences religieuses*, 20 (1930), pp. 162-166.

52) *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, XIV (1934), pp. 329-369.

53) *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXI (1935), pp. 501-540.

54) *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, XVI (1936), pp. 1-32.

55) *Theologische Revue*, XXXIV (1935), pp. 217-224.

56) Voir : *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme*, dans *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté* (*Rencontres*, 30), Paris, Les éditions du Cerf, 1949, pp. 130 sq.; 138-140.

57) Schmitt, 42, 2-3; *PL*, 158, 359-360.

58) Voir Rivière, dans *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg, XIV (1934), p. 355.

59) Schmitt, 43, 4-7; *PL*, 158, 362.

60) Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (*Bibliothèque thomiste*, XIX), Paris, 1934, pp.133-169.

61) Voir une belle page de J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, Desclée, 1948, pp. 79-80.

62) Schmitt, 49, 3-4; *PL*, 158, 362-363.

63) Colloquendo : comparer au Prologue du *Monologion*, Schmitt, I, 7, 4; aussi *Vita s. Anselmi*, *PL*, 158, 77.

64) Sur cette observance, voir Paré, Brunet, Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 123, note 2. Voir aussi *collucutio* chez s. Augustin dans H.I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938, p. 506, note 5.

65) Cf. *Epist. IV*, 45, *PL*, 159, 77; *Historia novorum*, III, *PL*, 159, 433.

66) Cf. *Vita s. Anselmi*, II, *PL*, 158, 110.

67) *PL*, 159, 605-708; traduction française : *Entretiens spirituels de saint Anselme* traduits par les moniales du Monastère de Ste-Croix de Poitiers (*Pax*, XVIII), Paris-Lille-Abbaye de Maredsous, 1924.

68) Cf. *Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre surnaturel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), p. 326, note 2.

69) Cf. *PL*, 150, 738.

70) Liste des manuscrits dans Wilmart, Les homélies attribuées à saint Anselme, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, II (1927), p. 11, note 2.

71) Editée dans PL, 159, 1005-1036; cf. B.-B. Blumenkranz, La Disputatio Judaei cum Christiano de Gilbert Crispin, dans Revue du moyen âge latin, IV (1948), pp. 237-252.

72) Oxford Laud. misc. 363. Pour l'identification du moine Rodolphe avec Ralph. d'Escures et la description du manuscrit cité et de quelques autres témoins, cf. R. W.Southern, S. Anselm and his English Disciples, dans Mediaeval and Renaissance Studies (Rich. Hunt and Raym. Klibansky), vol. I, n. 2, 1941, pp. 24-29. De l'oeuvre de Rodolphe et en référence au Cur Deus Homo, il faudrait consulter un dialogue : Libellus de peccatore qui disputat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat. Aussi une Meditatio cuiusdam christiani de fide et quia multa quae secundum fidem credimus, etiam secundum rationem intelligimus. En référence à la méthode de saint Anselme, il faudrait lire deux autres dialogues : Libellus de nesciente et sciente, et Libellus de inquirente et respondente.

73) R. Crusotruther, Bruxelles, 1846. - On trouve aussi une utilisation copieuse et, à ce qu'il semble, assez fidèle du Cur Deus Homo dans le recueil théologique d'un moine du Bec au XIIe siècle. Cf. D. A. Wilmart, Les ouvrages d'un moine du Bec, dans Revue bénédictine, XLIV (1932), p. 23.

NOTES DU CHAPITRE I

1) Cf. Epist. I, 63, 65; II, 17.
2) Praefatio, Schmitt, 42, 8-9.
3) Cf. Prologue du De Veritate.
4) Cf. Confessions, VI, 3, 3.
5) Cf. H. J. CHAYTOR, The Mediaeval Reader and Textual Criticism, dans Bulletin of the John Ryland's Library, XXVI (1941-42), pp. 49 ss.
6) Cf. Ruth CROSBY, Oral Delivery in the Middle Ages, dans Speculum, XI (1936), pp. 88 ss.
7) Cap. XXV, Schmitt, 96, 19-20.
8) Cap. I, Schmitt, 47, 6.
9) Ibid., 48, 2-5.
10) Ibid., 48, 22-24.
11) Cap. III, Schmitt, 51, 3 ss.; 11-12; cap. V, Schmitt, 52, 14 ss.; cf. encore Schmitt, pp. 53, 54, 55, 66, 95.
12) Praefatio, Schmitt, 42, 10.
13) Cap. I, Schmitt, 48, 1; cap. III, Schmitt, 50, 24; 51, 4; cap. XXV, Schmitt, 95, 4-5.
14) Cap. I, Schmitt, 48, 2.
15) Ibid., 48, 5-6.
16) Cap. III, Schmitt, 50, 17-18.
17) Cap. X, Schmitt, 67, 1-2.
18) Cap. XXV, Schmitt, 95, 3 sq.
19) Cap. I, Schmitt, 47, 8-9.
20) Ibid., 48, 19-20.
21) Cap. XXV, Schmitt, 96, 6.
22) Cap. I, Schmitt, 48, 16-18.
23) Lettre à Urbain II, Schmitt, 40, 10-12.
24) Cap. I, Schmitt, 47, 8-9; cf. Lib. II, cap. XIX, Schmitt, 131, 3-6.
25) Cap. XXV, Schmitt, 96, 6.
26) Lib. II, cap. XIII, Schmitt, 113, 16-18.
27) Lib. II, cap. XV, Schmitt, 116, 11-12.
28) Cap. I, Schmitt, 47, 10-11.

29) Lib. II, cap. XVIII, Schmitt, 128, 4-6.
30) Cap. III, Schmitt, 50, 16-20.
31) Ibid., 50, 16.
32) Cap. X, Schmitt, 67, 1-2.
33) Cap. XXV, Schmitt, 95, 1-2.
34) Cap. I, Schmitt, 49, 25-26.
35) Lib. II, cap. XVI, Schmitt, 122, 17-21.
36) Monologion, Prol., Schmitt, I, 8, 18-20.
37) Schmitt, I, 93, 3-4.
38) Proemium, Schmitt, I, 93, 21 - 94,2.
39) Cap. I, Schmitt, 48, 12.
40) Cap. I, Schmitt, I, 13, 10.
41) Cap. VI, Schmitt, I, 19, 20.
42) Schmitt, 42, 8-13.
43) Schmitt, 67, 1-17.
44) Schmitt, 48, 22-24.
45) Cap. III, Schmitt, 50, 24-28.
46) Cf. PL, 42, 1015-1016 et 1024.
47) Cf. PL, 33, 513 et 516.
48) Cap. III, Schmitt, 51, 11-12.
49) Cap. IV, Schmitt, 51,18 - 52,3.
50) Cap. I, Schmitt, 49, 19-22.
51) Cf. Schmitt, I, 101, 10-13; 126, 14-28; 137, 6-10.
52) Cap. IV, Schmitt, 51, 17-18.
53) Ibid., 52, 3-6.
54) Ibid., 52, 7-11.
55) Cap. I, Schmitt, 48, 3-4.
56) Cap. II, Schmitt, 52,10.
57) Cap. VI, Schmitt, 54, 1-3; 5-6; 11-12.
58) Ibid., 54, 3-5; 12-16.
59) Ibid., 54,16 - 55,4.
60) Cap. VII, Schmitt, 57, 12-13.
61) Cap. VIII, Schmitt, 59, 10-28.
62) Cap. VII, Schmitt, 55,13 - 56,3.
63) Ibid., 57, 12-13.
64) Ibid., 57, 5-13.

65) Cf. Schmitt, I, 187.
66) Cap. VIII, Schmitt, 59, 10-11.
67) Ibid., 59, 12-13.
68) Ibid., 59, 14-17.
69) Ibid., 59, 25-28.
70) Ibid., 60, 2-5; 7-10.
71) Ibid., 60, 11-14.
72) Ibid., 61, 1-2.
73) Cap. IX, Schmitt, 61, 13-14; 18-19.
74) Ibid., 62, 5-8.
75) Cap. X, Schmitt, 66, 6-8.
76) Ibid., 66, 14-15.
77) Ibid., 66, 16-18.
78) Ibid., 66, 19-24.
79) Ibid., 67, 2-6.
80) Ibid., 67, 9-10; 12-13.
81) Schmitt, 88, 3-6.
82) Cap. X, Schmitt, 67, 13-16.
83) Ibid., 67, 17.
84) Schmitt, 95, 10.
85) Schmitt, 42, 11-13.
86) Cap. X, Schmitt, 67, 14-15; 18-19.
87) Schmitt, 68, 3.
88) Schmitt, 74, 12-13.
89) Schmitt, 84, 6-7.
90) Cap. CVI, Schmitt, 74, 12-19.
91) Schmitt, 84, 2-3.
92) Schmitt, 67, 9-10.
93) Cap. XVIII, Schmitt, 82, 10-16.
94) Schmitt, I, 194.
95) Cap. XI, Schmitt, 68, 10.
96) Ibid., 68, 12.
97) Ibid., 68, 14-16.
98) Ibid., 68, 19-21.
99) Ibid., 68, 21-22.

100) Cap. XI, Schmitt, 68, 22-27.
101) _Ibid_., 68, 27-29.
102) _Ibid_., 68,29 - 69,2.
103) Cap. VII, Schmitt, 58,12 - 59,1.
104) Cap. XII, Schmitt, 69, 12.
105) Cap. XV, Schmitt, 72, 29-31.
106) _Ibid_., 72,31 - 73,3.
107) _Ibid_., 73, 3-6.
108) _Ibid_., 73, 6-9.
109) Cap. XIV, Schmitt, 72, 8.
110) _Ibid_., 72, 8-12.
111) Cap. XV, Schmitt, 73,10-25.
112) Cap. XII, Schmitt, 69, 12.
113) _Ibid_., 69, 11-13.
114) Titre du chapitre XII.
115) Cap. XIV, Schmitt, 72, 13-22.
116) Cap. XII, Schmitt, 69, 11-13.
117) _Ibid_., 69, 19
118) _Ibid_., 69, 15.
119) Cap. XIII, Schmitt, 71, 7-8, 10.
120) _Ibid_., 71, 25.
121) Les rapports de la satisfaction à la Miséricorde seront discutés au chapitre XXIV et au livre II, chapitre XX.
122) Cap. XIII, Schmitt, 71, 24.
123) Schmitt, 67, 13.
124) Cap. XIX, Schmitt, 84, 9-11.
125) Schmitt, 52, 19-24.
126) Cap. XIX, Schmitt, 84, 11-14.
127) _Ibid_., 84, 22-24.
128) _Ibid_., 85, 2.
129) _Ibid_., 85, 2-4.
130) _Ibid_., 85, 28-32.
131) _Ibid_., 84, 14.
132) Cf. plus haut, pp. 5-6.

133) Cf. L.-M. REGIS, O. P., <u>L'opinion selon Aristote</u> (<u>Publications de l'Institut d'Études médiévales</u>, V), Paris, Ottawa, 1935, ch. III, pp. 135-141.

134) Cf. <u>ibid</u>., p. 83.

135) Cf. <u>ibid</u>., p. 137, note 1.

136) Cap. X, Schmitt, 67, 13.

137) Cap. XIX, Schmitt, 84, 6-7.

138) Cf. <u>De doctrina christiana</u>, II, 31 sq.; <u>PL</u>, 34, 57 sq.

139) Cap. XIX, Schmitt, 85, 28-32.

140) Schmitt, 86, 19-23.

141) Schmitt, 68, 27-29.

142) Cap. XIX, Schmitt, 86, 25 - 87,2.

143) Cap. XXI, Schmitt, 88, 15.

144) <u>Ibid</u>., 88, 20-23.

145) <u>Ibid</u>., 89, 4-6.

146) <u>Ibid</u>., 89, 21-24.

147) <u>Ibid</u>., 88, 26 - 89,3; 89, 14.

148) <u>Ibid</u>., 89, 25.

149) Cap. XXII, Schmitt, 90, 9-15.

150) <u>Ibid</u>., 90, 17-23.

151) Cap. XXIII, Schmitt, 91, 5-24.

152) Cap. XX, Schmitt, 87, 27-28.

153) Cap. XXI, Schmitt, 89, 27-29.

154) Cap. XXII, Schmitt, 90, 23-24.

155) Cap. XXIII, Schmitt, 91, 25-26.

156) <u>Ibid</u>., 91, 29-30.

157) Cap. XXIV, Schmitt, 93, 5-9.

158) <u>Ibid</u>, 93, 20.

159) Cf. <u>ibid</u>., 93, 2-28.

160) Cf. <u>ibid</u>., 94, 2-7.

161) Cf. <u>ibid</u>, 94, 10-15.

162) Titre du chapitre XXV.

163) Cap. XXV, Schmitt, 94, 26-27.

164) Schmitt, 67, 13-16.

165) Schmitt, 95, 9-12.

166) Cap. XXV, Schmitt, 95, 10.
167) Cap. X, Schmitt, 67, 1-2.
168) Schmitt, II, 11, 5-6; 7-8.
169) Cap. XXV, Schmitt, 95, 11.
170) _Ibid._, 95, 4; 95, 29-30; 96, 1-2.
171) _Ibid._, 95, 9-14.
172) Cap. I, Schmitt, I, 11.
173) _PL_, 158, 11930.
174) Schmitt, II, 11, 7-8.
175) Cap. XXV, Schmitt, 95, 1-6.
176) _Monologion_, cap. LXX, Schmitt, I, 80, 21-24.
177) _Ibid._, cap. LXXIX, Schmitt, I, 85, 12.
178) Schmitt, II, 40, 7-12.
179) Schmitt, 47, 8-9.
180) Lib. II, cap. XIX, Schmitt, 131, 3-6.
181) Cap. XXV, Schmitt, 96, 7-9.
182) _Ibid._, 95, 13-14.
183) _Ibid._, 95, 15-17.
184) _Ibid._, 95, 18.
185) _Ibid._,95,24 - 96,3.
186) _Ibid._, 95, 22(23.
187) _Epist. II_, 41, _PL_, 158, 1193.
188) Schmitt, I, 283, 22-24.
189) Schmitt, II, 6, 5-7.
190) Schmitt, 42,13 - 43,3.
191) Cap. XXV, Schmitt, 96, 6-7; 13-15.
192) Schmitt, 42, 14-16.
193) Schmitt, 96, 9-13.
194) _Ibid._, 14-15.
195) Schmitt, 42,16 - 43,2.
196) _Ibid._, 43, 2-3.
197) Cap. XXV, Schmitt, 96, 10-11.
198) _Ibid._, 96, 11-12.
199) Lib. II, cap. XVIII, Schmitt, 127, 8-9.
200) Schmitt, 96, 12.

201) Lib. II, cap. XX, Schmitt, 131, 26.

202) L'argumentation conclut positivement contre la philosophie que la béatitude parfaite à laquelle l'homme tend par un désir de nature peut inclure objectivement la vision de Dieu (Cont. Gent., III, 50, Ia-IIae, III, 8), ou négativement contre des quidam hérétiques que la vision de Dieu n'est pas impossible parce qu'un désir de nature ne peut pas être vain (Ia, XII, 1; In I Cor., cap. XIII, lect. 4).

203) Cap. V, Schmitt, 100, 24-28.

204) alio exordio : Lib. I, cap. XXV, Schmitt, 96, 20.

205) Lib. II, cap. IV, Schmitt, 99, 2-9.

206) Ibid., 99, 9-13.

207) Titre du chapitre VI, Schmitt, 101.

208) Cap. VI, Schmitt, 101, 3-12.

209) Ibid., 101, 12-19.

210) Comparer avec De Trinitate, XIII, cap. XIV, 18; PL, 42, 1028.

211) Praefatio, Schmitt, 42, 12.

212) Cap. VI, Schmitt, 101, 20-21.

213) Cap. VII, Schmitt, 102, 7; 102, 9-10; 102, 18; cap. VIII, Schmitt, 104,8; cap. XI, Schmitt, 111, 22.

214) Schmitt, 116, 3-4.

215) Schmitt, 101, 24.

216) Particulièrement cap. VI, PL, 64, 1349-1351.

217) Cap. VII, Schmitt, 102, 1-10.

218) Ibid., 102, 11-21.

219) Lib. I, cap. V.

220) Cap. VIII, Schmitt, 102,26 - 103,6.

221) Ibid., 103, 7-19.

222) Ibid., 103, 21-26.

223) Ibid., 103, 28-30.

224) Ibid., 104, 1-11.

225) Cf. PL, 39, 1657.

226) Cf. PL, 40, 1285.

227) Cf. J.-P. BONNES, Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle : Geoffroy du Louroux, dit Geoffroy Babion, dans Revue bénédictine, LVI (1945-46), pp. 175-179.

228) Schmitt, 102, 19.

229) Cap. IX, Schmitt, 105, 3-5.
230) Cf. III Sent., dist. I, q. II, art. IV, ad lum et IIIa, III, 6, c.
231) Cf. Schmitt, I, 18,9 è 19,18.
232) Cap. IX, Schmitt, 105, 19-20.
233) Schmitt, 112, 22-23.
234) Cap. IX, Schmitt, 105, 20-21.
235) Ibid., 105, 22-26.
236) Ibid., 105,26 - 106,4.
237) Cap. VIII, PL, 64, 1353-1354.
238) Cap. X, Schmitt, 106, 13-16.
239) Ibid., 106, 13-14.
240) Schmitt, 68, 27-29.
241) Cap. X, Schmitt, 108,6-14; 26.
242) Ibid., 108, 15-17.
243) Ibid., 108, 20-22.
244) Cf. plus haut, p. 29.
245) Cap. IX, Schmitt, 109, 4-7.
246) Cf. De grammatico, cap. VIII, PL, 158, 567.
247) Lib. I, cap. XXII, Schmitt, 90, 20.
248) Lib. II, cap. II, Schmitt, 98, 8-10.
249) Cap. XI, Schmitt, 109, 8-19.
250) Ibid., 109, 22.
251) Ibid., 110, 1-7.
252) Ibid., 110, 9,10.
253) Ibid., 110, 9-20.
254) Ibid., 110,22-28.
255) Ibid., 110,30 - 111,4.
256) Ibid., 111, 6-21.
257) Ibid., 111, 22-25.
258) Cap. I, PL, 158, 264c.
259) Op. cit., pp. 133-134. Cf. note 56 de l'Introduction.
260) Cap. XII, PL, 158, 344; voir aussi De concordia praescientae Dei cum libero arbitrio, PL, 158, 538.
261) Cap. XIII, Schmitt, 113, 3-4.
262) Ibid., 113, 12-13.

263) Cap. XIII, Schmitt, 113, 14-15. Pour la pensée de saint Augustin, voir deux articles de A.-M. DUBARLE, qui ne diffèrent que par leur forme, mais qui ont en commun le même souci d'une critique très exigente : La science humaine du Christ selon saint Augustin, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXIX (1940), pp. 244-263, et La connaissance humaine du Christ, dans Ephemerides theologicae lovanienses, XVIII (1941), pp. 5-25.

264) Cap. XIII, Schmitt, 113, 5-7.

265) Ibid., 112, 22-25; 113, 8-11.

266) Ibid., 112, 24-26.

267) Cap. XIV, Schmitt, 113, 21-26.

268) Ibid., 113,27.

269) Ibid., 113, 27-29; 113, 1-2.

270) Ibid., 113, 30-31; 114, 3-7.

271) Ibid., 114, 8-12.

272) Ibid., 114, 17-27.

273) Ibid., 114,29 - 115,3.

274) Cap. XV, Schmitt, 115, 7-11.

275) Ibid., 115, 12-23.

276) S. ALBERT, III Sent., d. 19, a. II, ad 3um; S. BONAVENTURE, In III Sent., d. 18, dubium 2um circa litteram, et d. 19, a. 1, q. 2, ad 3um.

277) Cap. XV, Schmitt, 115,24 - 116,3.

278) Ibid., 116, 3-6.

279) Lib. I, cap. III, Schmitt, 50,17-18.

280) Praefatio, Schmitt, 42, 12-14.

281) Lib. I, cap. III, Schmitt, 50, 24-28.

282) Lib. I, cap. V, Schmitt, 52, 14-16.

283) Lib. I, cap. III, Schmitt, 50, 24-26.

284) Ibid., 50, 27-28.

285) Lib. I, cap. X, Schmitt, 66, 21-24.

286) Cap. XV, Schmitt, 116, 3-4.

287) Praefatio, Schmitt, 42, 10-11.

288) Cap. XV, Schmitt, 116,3-7.

289) Cap. XI, Schmitt, 111, 26-29.

290) Cap. XIX, Schmitt, 131, 3-10.

291) Cap. XV, Schmitt, 116, 8-12.

292) Cap. XV, Schmitt, 116, 11-12.
293) Lib. I, cap. III, Schmitt, 50, 18-19.
294) Ibid., 50, 19-20.
295) Cf. plus haut, note 56 de l'Introduction.
296) Cap. XV, Schmitt, 116, 9-11.
297) Cap. XVI, Schmitt, 116, 16-24.
298) Ibid., 117, 1-6; 13-17.
299) Ibid., 117, 18-22.
300) Ibid., 118, 5-6.
300a) Ibid., 118,20 - 119,2.
301) Ibid., 119, 3-24.
302) Ibid., 119, 28-30.
303) Ibid., 119, 31-33.
304) Ibid., 119, 2-11.
305) Ibid., 116, 16-18.
306) Cf. PL, 158, 419.
307) Cap. XVIII, Schmitt, 126,25 - 127,9.
308) Cf. Lib. I, cap. XII-XV.
309) Cap. XVIII, Schmitt, 127, 10-11.
310) Ibid., 127, 12-16.
311) Ibid., 127, 17-22; cf. cap. XXI, 132, 11-12.
312) Ibid., 127,23 - 128,2.
313) Ibid., 128, 4-12.
314) Ibid., 128, 13-26.
315) Ibid., 128,27 - 129,16.
316) Ibid., 128, 16-17.
317) Ibid., 128, 22-23.
318) Ibid., 129, 12-13.
319) Schmitt, 53, 5-8.
320) Schmitt, 129, 29-30.
321) Cap. XIX, Schmitt, 130, 3.
322) Cap. XVIII, Schmitt, 128, 23-25.
323) Cap. XIX, Schmitt, 130, 5-9.
324) Ibid., 130, 10-17.
325) Ibid., 130, 18-27.
326) Ibid., 130,23 - 131,2.
327) Ibid., 131, 13-24.
328) III, 7, PL, 159, 21.

——— - ———



